S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

—

TOMUS QUARTUS

BARRI-DUCIS — EX TYPIS CŒLESTINORUM — BERTRAND

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET C.-J. DRIOUX

NOTIS ORNATA

TOMUS QUARTUS

SECUNDA SECUNDÆ : I-XCI

DE FIDE — DE SPE — DE CHARITATE — DE PRUDENTIA — DE JUSTITIA

EDITIO DECIMA



BARRI-DUCIS

Ex typis Cœlestinorum — Bertrand

36, via dicta Banque, 36

PARISIIS

Apud Bloud et Barral, Bibliopolas

30, via dicta Cassette, 30

1877

INDEX

SECUNDÆ SECUNDÆ SUMMÆ S. THOMÆ

QUÆ EST OMNIUM QUÆSTIONUM QUÆ IN EA PARTE EXPLICANTUR, SERVATO EO, QUI IN AUCTORE EST, ORDINE.

DE VIRTUTIBUS ET VITIIS IN SPECIALI, ET PRIMO, DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.
DE FIDE QUANTUM AD EJUS OBJECTUM. — *Quæstio prima.*

DE FIDE QUANTUM AD ACTUM EJUS INTERIOREM, QUI EST CREDERE.
Quæstio 2.

DE FIDE QUANTUM AD ACTUM EJUS EXTERIOREM, QUI EST CONFITERI FIDEM.
Quæstio 3.

DE FIDE QUANTUM AD IPSUM HABITUM FIDEI, ET QUANTUM AD IPSAM FIDEM.
Quæstio 4.

DE HABITU FIDEI QUANTUM AD HABENTES IPSAM. — *Quæstio* 5.

DE HABITU FIDEI QUANTUM AD EJUS CAUSAM. — *Quæstio* 6.

DE IPSA FIDE QUANTUM AD SUOS EFFECTUS. — *Quæstio* 7.

DE CORRESPONDENTIBUS VIRTUTI FIDEI ; ET PRIMO DE DONO INTELLECTUS.
Quæstio 8.

DE CORRESPONDENTIBUS VIRTUTI FIDEI, QUANTUM AD DONUM SCIENTIÆ.
Quæstio 9.

DE FIDE QUANTUM AD VITIA OPPOSITA, ET PRIMO DE INFIDELITATE IN COMMUNI.
Quæstio 10.

DE VITIIS OPPOSITIS FIDEI QUANTUM AD HÆRESIM. — *Quæstio* 11.

DE VITIIS OPPOSITIS FIDEI QUANTUM AD APOSTASIAM. — *Quæstio* 12.

DE VITIIS OPPOSITIS CONFESSIONI FIDEI ET PRIMO DE BLASPHEMIA IN GENERALI.
Quæstio 14.

DE BLASPHEMIA IN SPECIALI, QUÆ EST PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM.
Quæstio 14.

DE VITIIS OPPOSITIS DONO INTELLECTUS, SCILICET DE CÆCITATE MENTIS, ET HEBETUDINE SENSUS. — *Quæstio* 15.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD PRÆDICTA, SCILICET AD FIDEM, ET DONA SCIENTIÆ ET INTELLECTUS. — *Quæstio* 16.

DE SPE QUANTUM AD IPSAM SPEM. — *Quæstio* 17.

DE SPE QUANTUM AD SUBJECTUM EJUS. — *Quæstio* 18.

DE BONO TIMORIS, QUOD RESPONDET SPEI. — *Quæstio* 19.

DE SPE QUANTUM AD VITIA OPPOSITA, ET PRIMO DE DESPERATIONE. — *Quæstio* 20.

DE PRÆSUMPTIONE. — *Quæstio* 21.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM, ET AD BONUM TIMORIS. — *Quæstio* 22.

DE IPSA CHARITATE SECUNDUM SE. — *Quæstio* 23.

DE CHARITATE IN COMPARATIONE AD SUBJECTUM. — *Quæstio* 24.

DE CHARITATE QUANTUM AD EJUS OBJECTUM, QUÆ SCILICET SINT EX CHARITATE DILIGENDA. — *Quæstio* 25.

DE CHARITATE QUANTUM AD ORDINEM DILIGENDORUM. — *Quæstio* 26.

DE CHARITATE QUANTUM AD EJUS ACTUM PRINCIPALEM, QUI EST DILECTIO.

DE PARTIBUS JUSTITIÆ, ET PRIMO DE PARTIBUS SUBJECTIVIS, QUÆ SUNT SPECIES JUSTITIÆ, SCILICET COMMUTATIVA ET DISTRIBUTIVA. — *Quæstio* 61.

DE RESTITUTIONE QUÆ EST ACTUS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ. — *Quæstio* 62.

DE VITIIS OPPOSITIS PRÆDICTIS JUSTITIÆ PARTIBUS, ET PRIMO DE ACCEPTIONE PERSONARUM, QUÆ OPPONITUR JUSTITIÆ DISTRIBUTIVÆ. — *Quæstio* 63.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE HOMICIDIO, PER QUOD INFERTUR NOCUMENTUM PROXIMO IN PERSONA. — *Quæstio* 64.

DE INJURIIS IN PERSONAM PROXIMI COMMISSIS. — *Quæstio* 65.

DE FURTO PER QUOD INFERTUR NOCUMENTUM PROXIMO IN REBUS. — *Quæstio* 66.

DE INJUSTITIA JUDICIS IN JUDICANDO. — *Quæstio* 67.

DE IDOLATRIA. — *Quæstio* 94.

DE DIVINATIONIBUS. — *Quæstio* 95.

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM. — *Quæstio* 96.

DE TENTATIONE QUA DEUS TENTATUR. — *Quæstio* 97.

DE PERJURIO. — *Quæstio* 98.

DE SACRILEGIO. — — *Quæstio* 99.

DE SIMONIA. — *Quæstio* 100.

DE PIETATE. — *Quæstio* 101.

DE OBSERVANTIA. — *Quæstio* 102.

DE MAGNIFICENTIA. — *Quæstio* 134.

DE VITIIS OPPOSITIS MAGNIFICENTIÆ. — *Quæstio* 135.

DE PATIENTIA. — *Quæstio* 136.

DE PERSEVERANTIA. — *Quæstio* 137.

DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIÆ. — *Quæstio* 138.

DE DONO CORRESPONDENTI FORTITUDINI. — *Quæstio* 139.

DE PRÆCEPTIS FORTITUDINIS. — *Quæstio* 140.

DE TEMPERANTIA. — *Quæstio* 141.

DE VITIIS OPPOSITIS TEMPERANTIÆ. — *Quæstio* 142.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN GENERALI. — *Quæstio* 143.

DE SINGULIS PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN SPECIALI,
ET PRIMO DE VERECUNDIA, QUÆ EST QUASI PARS INTEGRALIS TEMPERANTIÆ.
Quæstio 144.

DE PARTIBUS LUXURIÆ. — *Quæstio* 154.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIÆ, ET PRIMO DE CONTINENTIA.
Quæstio 155.

DE INCONTINENTIA. — *Quæstio* 156.

DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE, QUÆ SUNT PARTES TEMPERANTIÆ.
Quæstio 157.

DE IRACUNDIA QUÆ OPPONITUR MANSUETUDINI. — *Quæstio* 158.

DE CRUDELITATE QUÆ OPPONITUR CLEMENTIÆ. — *Quæstio* 159.

DE MODESTIA IN COMMUNI. — *Quæstio* 160.

DE SPECIEBUS MODESTIÆ, ET PRIMO DE HUMILITATE. — *Quæstio* 161.

DE SUPERBIA IN COMMUNI. — *Quæstio* 162.

DE INGRESSU RELIGIONIS. — *Quæstio* 189.

FINIS.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMÆ THEOLOGICÆ

PROLOGUS.

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minùs sunt utiles, eò quòd actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter : uno modo ex parte materiæ ipsius moralis, putà cùm consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo quantùm ad speciales status hominum, putà cùm consideratur de subditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primò ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status; secundò verò specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status. — Est autem considerandum circa primum, quòd si seorsùm determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto : *Non mœchaberis*, necesse habet inquirere de adulterio. quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis, vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundùm propriam speciem. Ostensum est enim supra (1 2, qu. XVIII, LXXII et LXXIII) quòd vitia et peccata diversificantur specie secundùm materiam vel objectum, non autem secundùm alias differentias peccatorum, putà cordis, oris et operis; vel secundùm infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam et virtus rectè operatur, et vitia opposita à rectitudine recedunt. Sic ergo, totâ materiâ morali ad considerationem virtutum reductâ, omnes virtutes sunt ulteriùs reducendæ ad septem; quarum tres sunt theologicæ, de quibus primò est agendum; aliæ verò quatuor sunt cardinales, de quibus posteriùs agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars verò non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur, cùm ars sit « *recta ratio factibilium,* » ut supra dictum est (1 2, qu. LVII, art. 3 et 4). Aliæ verò tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritûs sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ verò virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. LXI, art. 3). Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

QUÆSTIO I.

DE FIDE, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Circa virtutes igitur theologicas primò erit considerandum de fide; secundò de spe; tertiò de charitate. — Circa fidem verò quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectûs et scientiæ ipsi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus. — Circa fidem verò primò erit considerandum de ejus objecto; secundò de ejus actu; tertiò de ipso habitu fidei. — Circa primum quæruntur decem: 1° Utrùm objectum fidei sit veritas prima. — 2° Utrùm objectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum; id est res, an enuntiabile. — 3° Utrùm fidei possit subesse falsum. — 4° Utrùm objectum fidei possit esse aliquid visum. — 5° Utrùm possit esse aliquid scitum. — 6° Utrùm credibilia debeant distingui per certos articulos. — 7° Utrùm iidem articuli subsint fidei secundùm omne tempus. — 8° De numero articulorum. — 9° De modo tradendi articulos in symbolo. — 10° Cujus sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS I. — UTRUM OBJECTUM FIDEI SIT VERITAS PRIMA (1).

De his etiam Sent. III, dist. 24, quæst. I, art. 2, et De ver. quæst. XIV, art. 8, et quæst. XVIII, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solùm proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad Divinitatem, quæ est veritas prima; sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiæ sacramenta, et creaturarum conditionem. Ergo non solùm veritas prima est fidei objectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cùm sint opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas; quidquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solùm est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides charitati condividitur, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXII, art. 3). Sed charitate non solùm diligimus Deum, qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solùm veritas prima.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nomin. cap. 7, ante fin. lect. 5), quòd « fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. » Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

CONCLUSIO. — Cùm nihil sub fidem cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima ejus formale objectum est, cujus ratione, his quæ fidei sunt assentimus; materiale verò objectum fidei est id quod à fidelibus creditur.

Respondeo dicendum quòd cujuslibet cognoscitivi habitûs objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia geometriæ materialiter scita sunt conclusiones; formalis verò ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quàm veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo revelatum (2). Unde ipsi veritati divinæ fides in-

(1) Veritas prima Deum hìc designat. Triplex in eo distinguitur veritas, scilicet in essendo, in cognoscendo et in dicendo. Veritas in essendo est ipsa Dei essentia; veritas in cognoscendo est infinita Dei sapientia quâ omnia cognoscit; veritas in dicendo est veracitas divina quâ fit ut neminem fallere velit aut possit.

(2) Objectum *formale quod* fidei, ut aiunt

nititur tanquam medio. Si verò consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa alia (1); quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum; sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad *secundum* de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam charitas diligit proximum propter Deum, et sic objectum ejus propriè est ipse Deus, ut infra dicetur (quæst. XXV, art. 1).

ARTICULUS II. — UTRUM OBJECTUM FIDEI SIT ALIQUID COMPLEXUM PER MODUM ENUNTIABILIS (2).

e his etiam Sent. I, dist. 41, in Expos. litt. et III, dist. 24, art. 1, quæst. II, et 1 contra, cap. 7, et De ver. quæst. XIV, art. 8 corp. et ad 5 et 12, et art. 12 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est (art. præc.). Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in symbolo continetur. Sed in symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res : non enim dicitur ibi quòd Deus sit omnipotens, sed : *Credo in Deum omnipotentem.* Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundùm illud (I. Corinth. XIII, 12) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem ; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.* Sed visio patriæ est de incomplexo cùm sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

Sed *contra*, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cùm ergo scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quòd similiter fides sit circa enuntiabilia : et ita objectum fidei, cùm sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

CONCLUSIO. — Cùm intellectus humanus, ea quæ ex se simplicia sunt secundùm quamdam complexionem cognoscat; objectum fidei, quanquam secundùm se incomplexum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile.

Respondeo dicendum quòd cognita sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectûs ut componendo et dividendo veritatem cognoscat (3), sicut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 5). Et ideo ea quæ secundùm se simplicia sunt, intel-

theologi, seu id quod per se et ratione suâ à fide attingitur, est prima veritas in essendo, aut Deus ipse quatenùs rationem naturalem excedit. Objectum *formale quo*, seu id, quo mediante, objectum *formale quod* attingitur, est prima veritas in dicendo, aut veracitas divina quod est credendum revelans.

(1) Objectum materiale adæquatum fidei primariò est Deus ipse, cætera verò secundariò.

(2) *Per modum enuntiabilis*, scilicet quemadmodum quidquid à propositione enuntiatur.

(3) Unde oportet ut ex una re procedat ad aliam, et hinc ratiocinativus appellatur quia [illegible] procedere rationis est.

lectus humanus cognoscit secundùm quamdam complexionem; sicut è converso intellectus divinus incomplexè cognoscit ea quæ sunt secundùm se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest : uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundùm hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque verè opinatum fuit apud antiquos, et secundùm aliquid utrumque est verum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

Ad *tertium* dicendum, quòd visio patriæ erit veritatis primæ secundum quòd in se est, secundùm illud (I. Joan. III, 2) : *Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est;* et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. — UTRUM FIDEI POSSIT SUBESSE FALSUM (2).

De his etiam part. III, quæst. XLVI, art. 2 ad 4, et Sent. III, dist. 24, quæst. III, et De potent. quæst. IV, art. 1, in princ. corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum; multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt; similiter etiam et charitati; multi enim diliguntur tanquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundùm illud (Joan. VIII, 56) : *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum; vidit, et gavisus est.* Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari; solà enim suâ voluntate carnem accepit; et ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit quòd Christus esset nasciturus; et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed Christo jam nato, etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non rectè consecratur, quòd non est ibi verum corpus Christi, sed solùm panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed *contra*, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundùm quòd est malum intellectùs, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 2). Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infra patebit (qu. IV, art. 2 et 4). Ergo ei non potest subesse falsum.

(1) Principalis et formaliter consideratæ non ut objectum solum, ait Nicolaï, sed ut medium, qualis est sola veritas prima; quæ non incomplexa duntaxat, sed et simplicissima et una est.

(2) Sensus quæstionis est duplex; prior utrùm fidei possit subesse falsum ex parte Dei revelantis, scilicet utrùm Deus per se aut per alium mentiri possit, quod falsò docuerunt priscillianistæ; posterior autem utrùm possit fidei subesse falsum ex parte credentis, scilicet utrùm fides divina mentem inclinare ad assensum falsum, aut illum elicere possit; quod non minùs repugnat.

CONCLUSIO. — Cùm fidei objectum formale sit veritas prima, non illi potest subesse falsum.

Respondeo dicendum quòd nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti; sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem (art. 1 hujus qu.), quòd ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quòd fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia verum est bonum intellectûs, non autem est bonum appetivæ virtutis; ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum; quia de ratione virtutis est quòd se habeat solùm ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum; potest enim aliquis secundùm justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita, cùm fides perficiat intellectum, spes autem et charitas appetitivam partem (1), non est similis ratio de eis.—Et tamen neque etiam spei subest falsum; non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundùm propriam potestatem (hoc enim esset præsumptionis), sed secundùm auxilium gratiæ; in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum, in quocumque fuerit; unde non refert ad charitatem utrùm in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd « Deum non incarnari » secundùm se consideratum fuit possibile etiam post tempus Abrahæ; sed secundùm quòd cadit sub præscientia divina, habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut dictum est (part. I, qu. XIV, art. 13 et 15), et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non potest esse falsum.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem quòd crederet eum quandoque nasci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana. Possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare; sed quòd ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad *quartum* dicendum, quòd fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quòd verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum. Unde si non sit rectè consecratum (2), fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULUS IV. — UTRUM OBJECTUM FIDEI POSSIT ESSE ALIQUID VISUM (3).

De his etiam 1 2, quæst. LXVII, art. 3 corp. ad 1, et part. III, quæst. VII, art. 3 corp. et ad 3; et Sent. III, dist. 24, art. 2, quæst. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ (Joan. XX, 29): *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Ergo de eodem est visio et fides.

2. Præterea, Apostolus (I. Cor. XIII, 12) dicit: *Videmus nunc per specu-*

(1) Superiorem nempè sive voluntatem, in qua sola charitas esse potest, et spes etiam ipsa, ut virtus; quamvis in appetitu inferiori, ut passiones esse possint, sicut videre est (1 2, quæst. XL, art. 2).

(2) In hac hypothesi adest tantùm error facti sed non doctrinæ.

(3) Objectum fidei est necessariò obscurum et inevidens, sed ea obscuritas non pertinet ad rationem *formalem sub qua* fidei, scilicet ad motivum et rationem assentiendi rebus quæ creduntur.

lum in ænigmate; et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea, « quilibet sensus visus nominatur, » ut Augustinus dicit, in lib. De verbis Domini (serm. 33, cap. 5, circa med.). Sed fides est de auditis, secundùm illud (Rom. x, 17) : *Fides ex auditu.* Ergo fides est de rebus visis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. xi, 1), quòd *fides est argumentum non apparentium.*

CONCLUSIO. — Cùm fides, Apostolo teste, sit non apparentium, ut fidei objectum sit aliquid visum, fieri non potest.

Respondeo dicendum quòd fides importat assensum intellectûs ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter : uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntariè declinans in unam partem magis quàm in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quòd nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundùm sensum, aut secundùm intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Thomas aliud vidit, et aliud credidit (1) : hominem vidit, et Deum credens confessus est, cùm dixit : *Dominus meus et Deus meus.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt : uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est (in corp. art.); alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd lumen fidei facit videre (2) ea quæ creduntur (3). Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundùm habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis.

Ad *quartum* dicendum, quòd auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei, non autem est ipsarum rerum de quibus est fides; et sic non oportet ut hujusmodi res sint visæ.

ARTICULUS V. — UTRUM EA QUÆ SUNT FIDEI, POSSINT ESSE SCITA (4).

De his etiam supra, art. 4, et infra, quæst. IV, art. 1, et part. III, quæst. VII, art. 3, et Sent. III, dist. 24, art. 2, quæst. II et III, et contra, cap. 8, et De ver. quæst. XIV, art. 9.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ sunt fidei, possint

(1) Quia, ut ait Gregorius, considerando verum hominem, hunc Deum quem videre non poterat, exclamavit (sup. Evang. hom. 26).

(2) Non in seipsis, quasi per se immediatè attingantur, sed in motivo per quod credibilia fiunt.

(3) Ita editi omnes. Cod. Alcan. et Camer., *videre esse quæ creduntur.* In margine Alcan. est, *credibilia*, ut legatur, *esse credibilia.*

(4) Sensus est, an de rebus quæ fide creduntur possit haberi scientia propriè dicta, nempè ea quæ per demonstrationem acquiritur.

esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota : quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt fidei, non sunt ignota : horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundùm illud (I. Tim. I, 13) : *Ignorans feci in incredulitate mea.* Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ sunt fidei à sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrativè probantur, sunt scita, quia « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrativè probata à philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat à scientia quàm fides; cùm fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur (Poster. lib. I, text. ult.). Ergo etiam fides et scientia.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (hom. XXVI in Evangel. à med.), quòd « apparentia non habent fidem, sed agnitionem. » Ea ergo de quibus est fides, agnitionem non habent. Sed ea quæ sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita non potest esse fides.

CONCLUSIO. — Quæ communiter et simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cùm visa minimè sint.

Respondeo dicendum quòd omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quòd idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est (art. præc.). Unde etiam impossibile est quòd ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundùm illud (I. Corinth. XIII, 12) : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem;* quam quidem visionem jam angeli habent; unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum (1), qui hoc demonstrativè non novit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum, et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia (2). Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrativè, sed inquantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est (art. præc. ad 2 et 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd rationes quæ inducuntur à sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; ve procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 2, part. 1, lect. 1). Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis natu-

(1) Tum humanâ et naturali, tum divinâ et supernaturali fide, ut animadvertit Nicolaï.

(2) Ita optimè cod. Alcan. Editi passim : *Nec vident, nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia.* Hinc Garcia depravatum locum putans ex Tarrac. removet hæc, *in seipsis ut cognoscant ea.* Unde edit. Patav. habent, *nec vident, nec sciunt ea esse credibilia.*

raliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est (part. I, qu. I, art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ demonstrativè probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus ibidem dicit, « à diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia et opinio, » sicut et suprà dictum est (in corp.), de scientia et fide; sed ab uno et eodem potest haberi scientia et fides (1) de eodem secundùm quid, scilicet de subjecto, sed non secundùm idem; potest enim esse quòd de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid (2) aliud opinetur (3); et similiter de Deo potest aliquis demonstrativè scire quòd sit unus, et credere quòd sit trinus. Sed de eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide; aliâ tamen et aliâ ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quòd id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quòd id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sed eâ ratione non potest simul idem et secundùm idem esse scitum et creditum, quia *scitum* est visum, et *creditum* est non visum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VI. — UTRUM CREDIBILIA SINT PER CERTOS ARTICULOS DISTINGUENDA.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. I, art. 1 corp. et art. 2 ad 6, et I. Cor. XV, princ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacra Scriptura continentur, est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem. Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio, cùm in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), scilicet veritas prima; et sic secundùm rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Præterea. sicut à quibusdam dicitur, « articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. » Sed credere est voluntarium; quia, sicut Augustinus dicit (tract. 24 in Joan., aliquant. à princ.), « nullus credit nisi volens. » Ergo videtur quòd inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit: « Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam. » Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundùm distinctionem quamdam; quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

CONCLUSIO. — Quæ fidei sunt, cùm in quasdam partes coaptationem aliquam ad invicem habentes specialibusque rationibus creditas dividantur; convenienter sunt in certos articulos distributa.

Respondeo dicendum quòd nomen articuli ex græco videtur esse deri-

(1) Ita cum cod. Alcan. (qui post verbum *potest* addit *quidem*) aliæque veteres editiones, et Nicolai. Garcia, quem sequuntur edit. Patavinæ emendat, *et opinio*.

(2) Al., *et aliquis*.

(3) Opinio non excludit errandi timorem sicut et scientia.

vatum. Ἄρθρον enim in græco (1), quod in latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum; et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli; et similiter in grammatica apud Græcos dicuntur *articuli* quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum; et similiter in rhetorica *articuli* dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius (in Rhetoricæ lib. IV, ad Heren., aliquant. ante med.), quòd « articulus dicitur, cùm singula verba intervallis distinguuntur cæsâ oratione, hoc modo : *Acrimoniâ, voce, vultu adversarios perterruisti.* — Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut suprà dictum est (art. 4 hujus quæst.). Et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus; ubi autem multa secundùm eamdem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi; sicut aliam difficultatem habet ad videndum (2) quòd Deus sit passus, et aliam, quòd mortuus resurrexerit; et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quòd sit passus, mortuus et sepultus, unam et eamdem difficultatem habent, ita quòd, uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundùm se; aliqua verò sunt credibilia, de quibus non est fides secundùm se, sed solùm in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis (4) quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia verò fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria, secundùm illud (Hebr. II, 1): *Fides est substantia sperandarum rerum,* ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directè nos ordinant ad vitam æternam; sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, et alia hujusmodi; et secundùm ista distinguuntur articuli fidei. Quædam verò proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem; sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis vel incarnationis Christi; et secundùm talia non oportet articulos distinguere.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter : uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri; et sic ratio formalis credibilis est ut sit non visum; et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd illa definitio datur de articulo magis secundùm quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quàm secundùm ejus veram significationem, prout à græco derivatur; unde non est magni ponderis. Potest tamen et sic dici, quòd licèt ad credendum necessitate coactionis nullus arctetur, cùm credere sit volunta-

(1) Nicolai, *græce.*

(2) Ita codices, et editi omnes. An. *ad credendum?* conjectura est Nicolai.

(3) Ratio distinctionis articulorum fidei fuit triplex : 1° facilior simpliciorum instructio; 2° uniformitas in credendo, ita ut Ecclesia, in universum licèt mundum disseminata, eamdem fidem uno ore profiteatur; 3° ut in promptu sit regula fidei contra hæreticos.

(4) Ita Nicolai et edit. Patav. 1712. Al., *in aliis scientiis.*

rium, arctatur tamen necessitate finis, quia *accedentem ad Deum oportet credere;* et *sine fide impossibile est placere Deo*, ut Apostolus dicit (Hebr. XI, 6).

ARTICULUS VII. — UTRUM ARTICULI FIDEI SECUNDUM SUCCESSIONEM TEMPORUM CREVERINT (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXV, art. 6 corp. et Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. I, et I. Cor. II, princ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd articuli fidei non creverint secundùm temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit (Hebr. II, 1), *fides est substantia sperandarum rerum.* Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea, in scientiis humanitùs ordinatis per successionem temporum augmentum factum est propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. II, text. 1 et 2). Sed doctrina fidei non est inventa humanitùs, sed tradita à Deo : *Dei enim donum est,* ut dicitur (Ephes. II, 8). Cùm ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quòd à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quòd non creverit secundùm successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minùs ordinatè procedit quàm operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit à perfectis, ut Boetius dicit (De consolatione, lib. III, prosa 10, parum à princ.). Ergo etiam videtur quòd operatio gratiæ à perfectis initium sumpserit; ita quòd illi qui primò tradiderunt fidem, perfectissimè eam cognoverunt.

4. Præterea, sicut per apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundùm illud (Deuter. XXXII, 7) : *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi.* Sed apostoli plenissimè fuerunt instructi de mysteriis; acceperunt enim « sicut tempore priùs, ita et cæteris abundantiùs, » ut dicit Glossa interl., super illud (Rom. VIII) : *Nos ipsi primitias spiritûs habentes.* Ergo videtur quòd cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (hom. XVI in Ezech. à med., et Hugo de S. Victore, de Sacram. lib. I, art. 10, cap. 6) : « Secundùm incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum...; et quantò viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tantò sacramenta salutis pleniùs perceperunt. »

CONCLUSIO. — Articuli fidei temporum successione creverunt non quidem quantùm ad substantiam, sed quantùm ad explicationem et expressam professionem: nam quæ explicitè et sub majori numero à posteris credita sunt, eadem omnia à superioribus patribus implicitè et sub minori numero credita fuerunt.

Respondeo dicendum quòd ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur; in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicitè contineantur; sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum : « Impossibile est simul affirmare et negare, » ut patet per Philosophum (Metaph. lib. IV, text. 9 et seq.). Et similiter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundùm illud (Hebr. XI, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator sit.* In esse enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter à Deo dis-

(1) In hoc articulo docet S. Doctor articulos fidei non crevisse quoad substantiam, sed quoad explicationem successu temporum.

pensantur ad hominum salutem, quæ sunt via in beatitudinem; et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur; sicut in fide redemptionis humanæ implicitè (1) continentur et incarnatio Christi, et ejus passio, et omnia hujusmodi.—Sic ergo dicendum est quòd quantùm ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem : quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licèt implicitè. Sed quantùm ad explicationem crevit numerus articulorum; quia quædam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè (2). Unde Dominus Moysi dicit (Exod. VI, 2) : *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob; et nomen meum Adonai non indicavi eis;* et David dicit (Psal. CXVIII, 100): *Super senes intellexi;* et Apostolus dicit (Ephes. III, 5) : *In aliis generationibus non est agnitum* (mysterium Christi), *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo; quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum, quantò à Christo fuerunt remotiores secundùm tempus, tantò à consecutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit (Hebr. XI, 13) : *Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longe eas aspicientes.* Quantò autem aliquid à longinquioribus videtur, tantò minùs distinctè videtur; et ideo bona speranda distinctiùs cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad *secundum* dicendum, quòd profectus cognitionis dupliciter contingit: uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures, per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitùs inventis; alio modo ex parte addiscentis; sicut magister, qui novit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati; et hâc ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus (Galat. III) comparat statum veteris Testamenti pueritiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens et materia. Secundùm ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius; et sic natura à perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundùm verò ordinem causæ materialis prius est quod est imperfectius; et secundùm hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis; et ideo oportuit quòd ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licèt in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritùs datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur (I. Cor. XII) : et ideo tantùm dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantùm oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nudè, vel in figura.

Ad *quartum* dicendum, quòd ultima consummatio gratiæ facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis* (ad Galat. IV);

(1) Supposito decreto Dei de homine per hæc media redimendo, non absolutè ac præcisè redemptionem considerando, quæ fieri aliter multis modis potuit, ut docebit S. Doctor. (part. III).

(2) Verbi gratiâ explicatior fuit fidei cognitio lege quàm ante legem, et rursum sub gratia quàm sub lege.

Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut apostoli, pleniùs mysteria fidei cognoverunt (1). Quia et circa statum hominis hoc videmus, quòd perfectio est in juventute, et tantò habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quantò est juventuti propinquior.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ARTICULI FIDEI CONVENIENTER ENUMERENTUR (2).

De his etiam Sen. II, dist. 25, quæst. I, art. 2, et Opusc. III, cap. 255, et Opusc. V, per tot.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativâ sciri, non pertinent ad fidem, ut apud homines sint credibilia, sicut supra dictum est (art. 5 huj. quæst.). Sed Deum esse unum potest esse scitum per demonstrationem ; unde et Philosophus hoc (Metaph. lib. XII, text. 52 et seq.) probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo « Deum esse unum » non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est quòd credamus Deum *omnipotentem*, ita etiam quòd credamus eum *omnia scientem* et *omnibus providentem;* et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Præterea, eadem est notitia Patris et Filii, secundùm illud (Joan. XIV, 9) : *Qui videt me, videt et Patrem.* Ergo unus tantùm articulus debet esse de Patre et Filio. et eàdem ratione de Spiritu sancto.

4. Præterea, persona Patris non est minor quàm Filii et Spiritûs sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritûs sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures articuli debent poni circa personam Patris.

5. Præterea, sicuti personæ Patris et personæ Spiritûs sancti aliquid appropriatur, ita et personæ Filii secundùm divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quòd *locutus est per prophetas.* Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundùm divinitatem.

6. Præterea, sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quòd articuli sufficienter enumerentur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis. (Vid. etiam cap. *Qui episcopus*, dist. 23.)

CONCLUSIO. — Convenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuordecim, vel duodecim : quorum aliqui ad fidem divinitatis, alii verò ad fidem humanitatis pertinent.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 4 et 6 huj. quæst.), illa per se pertinent ad fidem quorum visione in vita æterna perfruemur, et per quæ ducimur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur : scilicet occultum Divinitatis, cujus visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur (Rom. V). Unde dicitur (Joan. XVII, 1): *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Et ideo prima distinctio credibilium

(1) Si totum corpus Ecclesiæ spectemus, ut ait Sylvius, res fidei nunc sunt explicatiores quàm unquam fuerunt; si autem Ecclesiæ duces et pastores, certum est apostolos et evangelistas pleniori luce fuisse illuminatos quàm eorum posteri.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor articulos fidei convenienter enumerari in symbolis, sive Apostolico, sive Niceno, sive Constantinopolitano.

est quòd quædam pertinent ad majestatem Divinitatis, quædam verò pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum*, ut dicitur (I. Tim. IV).—Circa majestatem autem Divinitatis tria nobis credenda proponuntur : primò quidem unitas Divinitatis ; et ad hoc pertinet primus articulus ; secundò Trinitas personarum ; et de hoc sunt tres articuli secundùm tres personas ; tertiò verò proponuntur nobis opera Divinitatis propria, quorum primum pertinet ad esse naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis; secundum verò pertinet ad esse gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam ; tertium verò pertinet ad esse gloriæ, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita æterna. Et ita sunt septem articuli ad Divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli, quorum primus est de incarnatione, sive de conceptione Christi ; secundus de nativitate ejus ex Virgine ; tertius de passione ejus, et morte, et sepultura ; quartus est de descensu ad inferos ; quintus est de resurrectione ; sextus de ascensione ; septimus de adventu ad judicium ; et sic in universum sunt quatuordecim.—Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei (1), sex pertinentes ad Divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem ; tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno ; quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum verò de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis, et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione investigare philosophi non potuerunt ; putà circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quòd ipse solus sit colendus ; quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsum nomen Divinitatis importat provisionem quamdam, ut dictum est (part. I, quæst. XIII, art. 8). Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundùm voluntatem et cognitionem. Et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad *tertium* dicendum, quòd Patris, et Filii, et Spiritûs sancti est una cognitio quantùm ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum ; quantùm verò ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii ; non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus sanctus. Et quantùm ad hoc bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem ; quantùm ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem omnipotentem, et æternum ; sed non credidit Filium coæqualem et consubstantialem Patri ; et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eâdem ratione contra Macedonium (2) necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritûs sancti. Et similiter etiam

(1) Quæ enumeratio ex auctore sermonis 115 de tempore apud Augustinum, et S. Leonis epist. 13 probatur, et passim communi fidelium usu recepta est ideoque retinenda (Cf. Catechism. conc. Trident. pars I).

(2) Macedonius Spiritum sanctum esse creaturam asserebat ; et vocatus est *semiarrianus*, quia dicebat de persona Spiritûs sancti quod Arius de Filio et Spiritu dogmatizaverat.

conceptio Christi, et nativitas, et etiam resurrectio, et vita æterna, secundùm unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur; et secundùm aliam rationem possunt distingui, inquantum seorsùm habent speciales difficultates.

Ad *quartum* dicendum, quòd Filio et Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam; circa quod plurima credenda occurrunt; et ideo circa personam Filii et Spiritùs sancti plures articuli multiplicantur, quàm circa personam Patris, quæ nunquam mittitur, ut dictum est (part. I, quæst. XLIII, art. 4).

Ad *quintum* dicendum, quòd sanctificatio creaturæ per gratiam, et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio; et ideo utrumque opus pertinet ad Filium et ad Spiritum sanctum per appropriationem secundùm rationes diversas.

Ad *sextum* dicendum, quòd in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari: unum scilicet quod sacramentum est; et hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis; aliud est quod miraculosè ibi corpus Christi continetur; et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

ARTICULUS IX. — UTRUM CONVENIENTER ARTICULI FIDEI IN SYMBOLO PONANTUR (1).

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 2, et Opusc. V et VI.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet; dicitur enim (Deut. IV, 2) : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere, quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit (Ephes. IV, 5), *una est fides.* Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei, quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solùm illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum : *Credo in unum Deum.*

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed in symbolo Patrum (2) non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit exponens illud (Joan. XIV, 1) : *Creditis in Deum, et in me credite* (tract. 39 in Joan., à med.) : « Petro aut Paulo credimus; sed non dicimur credere nisi in Deum. » Cùm ergo Ecclesia catholica sit purè aliquod creatum, videtur quòd inconvenienter dicatur : *In unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi, et publicè. Quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

(1) Illius quæstionis sensus est an conveniens fuerit præcipua capita,eorum quæ credi deberent, in symbolum aliquod redigi; non verò an convenienti, vel ordine vel distinctione recenseantur articuli; quod articulo præcedenti determinatum est.

(2) Ita codd. Edit. quidam, *antiquorum Patrum*

Sed *contra* est quòd Ecclesia universalis non potest errare, quia à Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis; hoc enim promisit Dominus discipulis (Joan. XVI, 13), dicens : *Cùm venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiæ editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur.

CONCLUSIO. — Quæ hominibus credenda per certos articulos proponuntur, convenienter sunt ab Ecclesia in symbolo, seu collectione, quasi ad unum fasciculum collecta et clariùs explicata.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Hebr. XI, 6), *accedentem ad Deum oportet credere.* Credere autem non potest aliquis, nisi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut faciliùs posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen symboli (1) est acceptum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veritas fidei in sacra Scriptura diffusè continetur, et variis modis, et in quibusdam obscurè; ita quòd ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem : quorum plerique aliis negotiis occupati studio vacare non possunt. Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summariè colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potiùs ex sacra Scriptura sumptum.

Ad *secundum* dicendum, quòd in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentiùs instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo differunt, nisi quòd in uno pleniùs explicantur quæ in alio continentur implicitè, secundùm quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad *tertium* dicendum, quòd confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiæ quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata. Talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur, secundùm quod convenit fidei formatæ, ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad *quartum* dicendum, quòd de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos, et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri; et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potiùs illud exponit, ut dictum est (in respons. ad 2).

Ad *quintum* dicendum, quòd si dicatur: *In sanctam Ecclesiam catholicam,* hoc est intelligendum secundùm quòd fides nostra refertur ad Spiritum sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus : *Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam.* Sed melius est, et secundùm communiorem usum, ut non ponatur ibi *in* (2), sed simpliciter dicatur : *Sanctam Ecclesiam catholicam,* sicut etiam Leo papa dicit (hoc habet Rufinus in Exposit. symb., inter opera Cypriani).

Ad *sextum* dicendum, quòd quia symbolum Patrum (3) est declarativum

(1) Juxta græcum συμβάλλειν quod colligere vel conferre in unum significat.

(2) Credere in aliquem idem est ac profiteri ejus divinitatem ; juxta illud Christi (Joan. XIV): *Creditis in Deum et in me credite.*

(3) Ita vocatur symbolum quod in concilio

symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestatâ, et Ecclesiâ pacem habente, propter hoc publicè in missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit, fide nondum publicatâ, occultè dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

ARTICULUS X. — UTRUM AD SUMMUM PONTIFICEM PERTINEAT FIDEI SYMBOLUM ORDINARE (1).

De his etiam infra, quæst. II, art. 2 ad 3, et De pot. quæst. X, art. 4 ad 13.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non pertineat ad summum pontificem fidei symbolum ordinare. Nova enim editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (art. præc.). Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundùm temporum successionem, propter hoc quòd veritas fidei magis manifestabatur secundùm majorem propinquitatem ad Christum, ut supra dictum est (art. 7 huj. qu. in corp. et ad 1). Cessante ergo tali causâ in nova lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate auctoritate universalis Ecclesiæ; dicitur enim in gestis primæ (2) Ephesinæ synodi (p. 2, act. 6, in decreto de fide), quòd « perfecto symbolo Nicenæ synodi, decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere præter definitam à sanctis Patribus qui in Nicæa congregati sunt cum Spiritu sancto(2); » et subditur anathematis pœna; et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi (p. 2, actione 5, sub fin.). Ergo videtur quòd non pertineat ad auctoritatem summi pontificis nova editio symboli.

3. Præterea, Athanasius non fuit summus pontifex, sed Alexandrinus patriarcha; et tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum pontificem quàm ad alios.

Sed *contra* est quòd editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritate solius summi pontificis potest congregari, ut habetur (Decret. dist. 17, cap. 4 et 5). Ergo editio symboli ad auctoritatem summi pontificis pertinet.

CONCLUSIO. — Cùm summus Pontifex caput sit totius Ecclesiæ à Christo institutus, ad illum maximè spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (in arg. 1), nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussâ fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur (3), ut dicitur in

Niceno primum editum est, ac deinde in Constantinopolitano quod Nicænum supplevit.

(1) *Ordinare symbolum*, sive novam symboli editionem facere.

(2) Ita codices et editi veteres libri, quibus adhærent etiam Patav. edit. Nicolai demit vocem *primæ*, quia secunda synodus non concilium, sed latrocinium fuit.

(3) Quod his verbis declarat concilium Trid. (sess. XIV, cap. 7) : *Meritò pontifices maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas nimirum graviores suo poterant peculiari judicio reservare.*

Decretalibus (extra de baptismo, cap. *Majores*). Unde et Dominus (Luc. XXII, 32) Petro dicit, quem summum pontificem constituit: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ, secundùm illud (I. Cor. I, 10): *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata;* quod servari non potest, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest; ut sic ejus sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et cæteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur (II. Petr. ult.), ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad *secundum* dicendum, quòd prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide; non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam (1). Sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd Athanasius (2) non composuit manifestationem fidei per modum symboli; sed magis per modum cujusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II.

DE ACTU FIDEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu fidei: et primò de actu interiori; secundò de actu exteriori. — Circa primum quæruntur decem: 1° Quid sit credere, quod est actus interior fidei. — 2° Quot modis dicatur. — 3° Utrùm credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem. — 4° Utrùm credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium. — 5° Utrùm sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè. — 6° Utrùm ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur. — 7° Utrùm habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem. — 8° Utrùm credere Trinitatem explicitè sit de necessitate salutis. — 9° Utrùm actus fidei sit meritorius. — 10° Utrùm ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS I. — UTRUM CREDERE SIT CUM ASSENSIONE COGITARE.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 2, et De ver. quæst. XVI, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem; dicitur enim cogitare, quasi coagitare, vel simul agitare. Sed Damascenus dicit

(1) Ut accuratè in concilio Florentino disceptatum est contra Græcos de hujus vocis *filioque* additione conquerentes.

(2) Symbolum quod dicitur S. Athanasii verisimilius tribui potest Vigilio Tapsensi in Africa; quia solebat, ait Billuart, opera sua contra hæreticos emittere sub nomine antiquorum Patrum, ut majorem vim haberent.

(Orth. fid. lib. IV, cap. 12), quòd « fides est non inquisitivus (1) assensus. » Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea, fides in ratione ponitur, ut infra dicetur (qu. IV, art. 2). Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut dictum est (part. I, qu. LXXVIII, art. 4). Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea, credere est actus intellectûs, quia ejus objectum est *verum* Sed assentire non videtur esse actus intellectûs, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut supra dictum est (1 2, qu. XV, art. 1 ad 3). Ergo credere non est cum assensione cogitare.

Sed in *contrarium* est quod Augustinus sic definit *credere* in lib. De prædestinatione sanctorum (cap. 2, circa med.).

CONCLUSIO. — Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad vim spectat cogitativam, seu ut communiter pro qualicumque actuali intellectûs consideratione sumitur, sed ut importat intellectus considerationem cum aliqua inquisitione et voluntatis consensu.

Respondeo dicendum quòd cogitare tripliciter sumi potest: uno modo communiter pro qualicumque actuali consideratione intellectûs, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 7, à med.): « Hanc nunc dico intelligentiam, quâ intelligimus cogitantes. » Alio modo dicitur cogitare magis propriè consideratio intellectûs, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectûs per certitudinem visionis; et secundùm hoc Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 16, in princ.), quòd « Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe. » Et secundùm hoc cogitatio propriè dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam, ideo *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectûs deliberantis; tertio modo pro actu virtutis cogitativæ (2).—Si ergo cogitare sumatur communiter secundùm primùm modum, sic hoc quod dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem ejus quod est credere; nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit, vel intelligit, cum assensione cogitat. Si verò sumatur cogitare secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actûs qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione; sicut cùm aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit; talis enim consideratio jam est formata. Quidam verò actus intellectûs habent quidem cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tenentur (3) aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est credere, habet firmam adhæsionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam (4) visionem; in quo convenit cum dubitante,

(1) Al., *inquisitus*.

(2) Quid intelligendum sit per hanc virtutem cogitativam aut æstimativam S. Doctor determinavit (part. I, quæst. LXXVIII, art. 4).

(3) Al., *tenentur*. An. *sustententur?*

(4) Al., *maximam*.

suspicante et opinante; et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet (1). Et propter hoc distinguitur iste actus qui est credere, ab omnibus actibus intellectûs, qui sunt circa verum vel falsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur : habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum, putà quia sunt dicta à Deo, et miraculis confirmata (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd cogitare non sumitur hìc prout est actûs cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hìc accipitur pro actu intellectûs, secundùm quod à voluntate determinatur ad unum (3).

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ACTUS FIDEI PER HOC QUOD EST CREDERE DEO, CREDERE DEUM, ET CREDERE IN DEUM.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 2, quæst. II, et De ver. quæst. XIV, art. 7 ad 7, et Joan. IX, lect. 3, et Rom. IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est « credere Deo, credere Deum, et credere in Deum. » Unius enim habitûs unus est actus. Sed fides est unus habitus, cùm sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quòd inconvenienter distinguatur à quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed credere Deum esse convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectûs. Ergo non debet poni differentia una ejus, quod est credere in Deum, quod importat motum in finem.

Sed *contra* est quod Augustinus hanc distinctionem ponit (lib. De verbis Domini, serm. 61, cap. 2), et super Joan. (tr. 29, à med.).

CONCLUSIO. — Convenienter distinguuntur tres fidei actus ex parte objecti in ordine ad intellectum, videlicet, credere Deo, credere Deum et credere in Deum.

Respondeo dicendum quòd actus cujuslibet potentiæ vel habitûs accipitur secundùm ordinem potentiæ vel habitûs ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari. Cùm enim credere ad intellectum pertineat, prout est à voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est (art. præc. ad 3), potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectûs, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectûs, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1). Quorum unum est materiale objectum fidei; et sic ponitur actus fidei credere Deum; quia, sicut supra dictum est (ibid.), nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundùm quod ad Deum pertinet.

(1) Assensus hìc sumitur pro constanti et firmo intellectûs judicio ; cogitatio autem pro actu intellectûs cùm quâdam inquisitione considerantis.

(2) Fides, ait ipse S. Doctor, consistit media inter duas inquisitiones quarum una voluntatem inclinat ad credendum, et hæc præcedit fidem; alia verò tendit ad intellectum sive ad visionem eorum quæ jam credit; et hæc est simul cum assensu fidei (III, dist. 23, quæst. II, art. 2, quæst. I ad 2).

(3) Ratio, ait D. Thom. (in III, quæst. II) quâ voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ non videt, est quia Deus ea dicit.

Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur; et sic ponitur actus fidei credere Deo; quia, sicut supra est dictum (ibid.), formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiatur. Si verò consideretur tertio modo objectum fidei, secundùm quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundùm quod habet rationem finis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione quâ ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat; et ideo nec verè Deum credunt; quia, ut Philosophus dicit (Metaph. lib. IX, text. 22), « in simplicibus defectus cognitionis est solùm in non attingendo totaliter (2). »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. IX art. 1), voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem: et secundùm hoc ponitur actus fidei credere in Deum.

ARTICULUS III. — UTRUM CREDERE ALIQUID SUPRA RATIONEM NATURALEM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM (3).

De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 5, et 3, cap. 118 et 151, et De ver quæst. XIV, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur quæ conveniunt ei secundùm suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cùm sint non apparentia, ut supra dictum est (qu. I, art. 4). Ergo credere non videtur necessarium esse ad salutem.

2. Præterea, periculosè homo assentit illis in quibus non potest judicare, utrùm illud quod ei proponitur, sit verum, vel falsum, secundùm illud (Job, XII, 11) : *Nonne auris verba dijudicat?* Sed tale judicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei; quia homo non potest ea resolvere in principia prima per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit, secundùm illud (Psalmi XXXVI, 39) : *Salus autem justorum à Domino.* Sed *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus, et Divinitas,* ut dicitur (Rom. I, 20) ; quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. XI, 6) : *Sine fide impossibile est placere Deo.*

CONCLUSIO. — Cùm ultima hominis perfectio in Dei clara visione consistat ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem aliqua hominibus per disciplinam fidei credenda proponi.

(1) Hinc credere Deum est credere Deum esse; credere Deo est credere illi aliquid dicenti; credere in Deum est credendo tendere in Deum, sicut in ultimum finem, propter quem volumus credere. Et quia nihil præter Deum potest esse noster ultimus finis, hinc est quòd in nullum alium præterquam in Deum credi possit, ut quæst. I, art. 9 jam annotavimus.

(2) Id est, non attingendo illo modo, ut videre est versùs finem.

(3) In hac quæstione supernaturale intelligi potest sive ex parte rei quæ creditur, sive ex parte medii, cujus ratione assensum præbemus, sive ex parte auxilii quod nobis ad credendum donatur.

Respondeo dicendum quòd in omnibus naturis ordinatis invenitur quòd ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt : unum quidem quod est secundùm proprium motum ; aliud autem quod est secundùm motum superioris naturæ ; sicut aqua secundùm motum proprium movetur ad centrum, secundùm autem motum lunæ movetur circa centrum secundùm fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem, motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum ; quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solùm ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantùm, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantæ et animalia. Natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.—Perfectio ergo rationalis creaturæ non solùm consistit in eo quod ei competit secundùm suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione (1) divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est (1 2, quæst. III, art. 8), quòd ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis à Deo doctore, secundùm illud (Joan. VI, 45) : *Omnis qui audivit à Patre et didicit, venit ad me.* Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successivè, secundùm modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens oportet quòd credat, ad hoc quòd ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit (Elench. lib. I, cap. 2), quòd «oportet addiscentem credere.» Unde ad hoc quòd homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quòd credat Deo, tanquam discipulus magistro docenti (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia natura hominis dependet à superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut homo per naturale lumen intellectûs assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti ; et hoc modo etiam per lumen fidei divinitùs infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis ; et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu, ab ipso illuminati per fidem.

Ad *tertium* dicendum, quòd invisibilia Dei altiori modo quantùm ad plura percipit fides, quàm ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur (Eccli. III, 25) : *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.*

ARTICULUS IV. — UTRUM CREDERE EA QUÆ RATIONE NATURALI PROBARI POSSUNT, SIT NECESSARIUM (3).

De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 3, quæst. I, et Cont. gent. lib. I, cap. 4, et De ver. quæst. XIV art. 10 corp. et Boet., Trin. quæst. III, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere : in operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multò minùs quàm in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superfluè apponitur aliud. Ergo ea quæ per

(1) Ita ex margine cod. Tarrac. emendavit Garcia, quem sequuntur Nicolai et recentiores passim. Cod. Alcan. editio Rom. aliæque vetustæ, *perfectione.*

(2) De fide est adversus pelagianos et rationalistas omni tempore fuisse necessarium ad salutem credere fide gratuitò acceptâ aliquid earum quæ rationem naturalem superant.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor in investiganda veritate methodum auctoritatis methodo merè rationali esse ab omnibus anteponendam.

naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut supra habitum est (qu. I, art. 4 et 5). Cùm ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quòd non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse est credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed *contra* est, quia necesse est credere Deum esse unum et incorporeum; quæ naturali ratione à philosophis probantur.

CONCLUSIO. — Ut citiùs, et firmiùs Dei notitiam homines assequerentur, necessarium fuit homini non solùm suscipere per fidem ea quæ supra rationem naturalem sunt, sed ea quæ naturali lumine investigari possunt.

Respondeo dicendum quòd necessarium est homini accipere per modum fidei non solùm ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt; et hoc propter tria. Primò quidem ut citiùs homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimò hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundò, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertiò propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multùm deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quòd divina eis per modum fidei traderentur, quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum (1), etiam quæ ratione ostendi possunt; et ideo non est superfluum ut talia credantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd de eodem non potest esse scientia et fides apud eumdem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (quæst. I, art. 5).

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quòd æqualiter ordinent ad beatitudinem; et ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO TENEATUR AD CREDENDUM ALIQUID EXPLICITÈ (2).

De his etiam Sent. III, dist. 33, art. 5 corp. et III, dist. 25, quæst. I, art. 2, quæst. III, et De ver. quæst. XIV, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus

(1) Sub hoc articulo, *Deus est*, ait Sylvius, multa continentur quæ naturali ratione non possunt investigari, de quibus tamen oportet fideles habere notitiam, veluti quòd Deus sit omnipotens, omnium provisor, solus adorandus.

(2) Credere explicitè est rei aut propositioni cuidam secundùm suos terminos in particulari cognitæ assensum dare; implicitè verò tantùm in eo consistit quòd credatur principio universali in quo res continentur.

potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate; dicitur enim (Rom. x, 14) : *Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante? quomodo verò prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita etiam per charitatem. Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur, sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini quod ponitur (Matth. v, 39) : *Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et aliam;* et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit (lib. De serm. Dom. in monte, cap. 19 et seq.). Ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere; sed sufficit quòd habeat animum præparatum ad credendum ea quæ à Deo proponuntur.

3. Præterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundùm illud (Rom. i, 5) : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus.* Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quòd homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quòd habeat promptum animum ad obediendum, secundùm illud (Psal. cxviii, 60) : *Paratus sum, et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.* Ergo videtur quòd etiam ad fidem sufficiat quòd homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitùs proponi possunt, absque hoc quòd explicitè aliquid credat.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. xi, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator est.*

CONCLUSIO. — **Tenetur homo explicitè credere omnes fidei articulos, implicitè verò quæcumque in sacra traduntur Scriptura.**

Respondeo dicendum quòd præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est (1 2, quæst. lx, art. 5), sumitur secundùm habitudinem habitûs ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari; scilicet id quod propriè et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterùm id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti; sicut ad objectum fortitudinis propriè et per se pertinet sustinere pericula mortis, et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quòd homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosi actûs ad proprium et per se objectum virtutis est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtutis actus; sed determinatio actûs virtuosi ad ea quæ accidentaliter vel secundariò se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo quòd fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur (1), ut supra dictum est (quæst. i, art. 8). Per accidens autem aut secundariò se habent ad objectum fidei (2) omnia quæ in sacra Scriptura divinitùs tradita continentur, sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd David fuit filius Isai, et alia hujusmodi. Quantùm ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut et tenetur habere fidem; quantùm autem ad alia credibilia non tenetur homo explicitè credere, sed solùm implicitè, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid divina Scriptura

(1) Tam formaliter sicut id quo fruitur, quàm causaliter sicut id per quod ad ipsam fruitionem perducitur.

(2) Ita cod. Alcan., Tarrac. aliique, et editi plurimi. Al., *virtutis.*

continet. Sed tunc solùm hujusmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ, sic ad multa tenetur homo ad quæ non potest sine gratia reparante; sicut ad diligendum Deum et proximum, et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium « quibuscumque divinitùs datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati, » ut Augustinus dicit (lib. De correptione et gratia, cap. 5 et 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd homo tenetur ad determinatè diligendum ea diligibilia quæ sunt propriè et per se charitatis objecta, scilicet Deum et proximum. Sed objectio procedit de illis præceptis charitatis quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus obedientiæ propriè in voluntate consistit; et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti, quæ est propriè et per se objectum obedientiæ. Sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiæ.

ARTICULUS VI. — UTRUM OMNES ÆQUALITER TENEANTUR AD HABENDUM FIDEM EXPLICITAM.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 1, quæst. II, III et IV; et IV, dist. 24, quæst. I, art. 3, quæst. II, et De ver. quæst. XIV, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est (art. præc.). Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur. Sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solùm implicitam, oportet quòd habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum : quia posset contingere quòd illi majores errarent. Ergo videtur quòd minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, I, 14), quòd *boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos;* quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit (Moral. lib. II, cap. 17).

CONCLUSIO. — Cùm ad superiores pertineat, subditos in fide erudire, ipsos superiores pleniorem de credendis notitiam habere, et magis explicitè credere oportet, quàm eorum subditos.

Respondeo dicendum quòd explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos per superiores, ut patet per Dionysium (Cœlest. hierarch. cap. 4 et 7). Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quòd perveniat ad inferiores homines per majores. Et ideo sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quàm inferiores, ut dicit Dionysius (Cœlest. hierarch. cap. 12), ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire,

tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et magis explicitè credere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd explicatio credendorum non æqualiter quantùm ad omnes (1) est de necessitate salutis; quia plura tenentur explicitè credere majores, qui habent officium alios instruendi, quàm alii.

Ad *secundum* dicendum, quòd simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quòd sint ab hæreticis depravati; qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenùs majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde et Apostolus dicit (I. Corinth. IV, 16) : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina ; à qua si aliqui majorum deficiant, non præjudicant fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem, quæ non potest deficere, Domino dicente (Luc. XXII, 32) : *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.*

ARTICULUS VII. — UTRUM EXPLICITÈ CREDERE MYSTERIUM INCARNATIONIS CHRISTI SIT DE NECESSITATE SALUTIS APUD OMNES (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. II, et quæst. III, art. 4; et IV, dist. 6, quæst. II, art. 2, quæst. I corp. et ad Hebr. II.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere explicitè mysterium incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes : non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est (art. præc. et part. I, quæst. CXI, art. 1). Sed etiam angeli mysterium incarnationis ignoraverunt ; unde quærebant (Psal. XXIII, 8): *Quis est iste Rex gloriæ?* et (Isai. LXIII, 1): *Quis est iste qui venit de Edom?* ut Dionysius exponit (Cœl. hierarch. cap. 7, à med.). Ergo ad credendum explicitè mysterium incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea, constat beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo; de quo Dominus dicit (Matth. XI, 11) : *Inter natos mulierum nullus major eo surrexit.* Sed Joannes Baptista non videtur incarnationis Christi mysterium explicitè cognovisse, cùm à Christo quæsierit : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* ut habetur (Matth. XI, 3). Ergo non tenebantur etiam majores ad habendam explicitè fidem de Christo.

3. Præterea, multi gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionysius dicit (Cœlest. hierarch. cap. 4, à med., et cap. 9, circa med.). Sed gentiles non habuerunt fidem de Christo nec explicitam, nec implicitam, ut videtur, quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quòd credere explicitè incarnationis Christi mysterium, non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De correptione et gratia, cap. 7, circa princ. et pleniùs epist. 190, olim 157, parum à princ.): « Illa fides sana est quâ credimus nullum hominem, sive majoris, sive

(1) Ita Mss. et editi omnes libri. Theologi, legendum putant, *quantùm ad omnia*.

(2) Circa hanc quæstionem non inter se consentiunt omnes theologi; alii absolutè **negant** necessariam esse ad salutem fidem explicitam incarnationis; alii cum B. Thoma eam esse necessariam è contrario affirmant. **Ea sententia** videtur probabilior et **communior.**

parvæ ætatis, liberari à contagio mortis, et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum Jesum Christum. »

CONCLUSIO. — Cum per incarnationis mysterium fuerit ab æterno dispositum, ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicitè mysterium incarnationis Christi.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 5 hujus quæst. et quæst. I, art. 8), illud propriè et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis Christi ; dicitur enim (Act. IV, 12) : *Non est aliud nomen sub cœlo datum hominibus, in quo oportea nos salvos fieri.* Et ideo mysterium incarnationis Christi aliqualiter (1) oportuit omni tempore esse creditum apud omnes ; diversimodè tamen, secundùm diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundùm quòd ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundùm quòd ordinabatur ad liberationem à peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi præscius fuisse per hoc quod dixit : *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ*, ut habetur (Genes. II, 24). Et hoc Apostolus (Ephes. V, 32) dicit *sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesiâ ;* quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.—Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium incarnationis Christi, non solùm quantùm ad incarnationem, sed etiam quantùm ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus à peccato et morte liberatur ; aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege : quorum quidem sacrificiorum significatum explicitè majores (2) cognoscebant ; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitùs esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et, sicut supra dictum est (qu. I, art. 7, in corp. et ad 1 et 4), ea quæ ad mysteria Christi pertinent tantò distinctiùs (3) cognoverunt, quantò Christo propinquiores fuerunt.—Post tempus autem gratiæ revelatæ tam majores quàm minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantùm ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, et publicè proponuntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus supra dictum est (qu. I, art. 8). Alias autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minùs explicitè credere, secundùm quòd convenit statui et officio uniuscujusque.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. V, cap. 19, parum à princ.) ; quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectiùs cognoverunt, Christo revelante.

Ad *secundum* dicendum, quòd Joannes Baptista de adventu Christi in carne non quæsivit quasi hoc ignoraret, cùm ipse hoc expressè confessus fuerit dicens : *Ego vidi, et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei*, ut

(1) Sive implicitè, sive explicitè.

(2) Hinc ante Christi adventum fides explicita in ipsum non erat necessaria necessitate medii, sed sufficiebat implicita. Attamen requiri poterat ex majoribus necessitate præcepti.

(3) Ita ex cod. Tarrac. Bannez., Garcia, theologi, edit. Coloniensis, Nicolai et edit. Patav. Cod. Alcan., *tantò diffusiùs*. Quidam cod. mate, *tantò difficiliùs ;* unde edit. Rom. Veneta apud Juntas 1538, aliæque veteres sic : *Et, sicut supra dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tantò difficiliùs cognoverunt, quantò à Christo remotiores fuerunt, et tantò faciliùs cognoverunt, quantò Christo propinquiores fuerunt.*

habetur (Joan. I, 34). Unde non dixit : *Tu es qui venisti?* sed : *Tu es qui venturus es?* quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quòd ignoraverit eum ad passionem venturum; ipse enim dixerat (Joan. I, 29) : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*, prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen hoc prophetæ alii etiam non ignoraverunt, sed ante prædixerunt, sicut præcipuè patet (Isa. LIII). Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit hom. VI in Evang., parum à princip.), quòd inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quòd virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundùm illud (Zach. IX, 2) : *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua*; nec hoc tenebatur explicitè credere, antequam esset impletum, quòd per seipsum deberet descendere.—Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit super Luc. (super illud cap. VII : *Et annuntiaverunt Joanni*), quòd non inquisivit ex dubitatione, seu ignorantia, sed magis ex pietate.—Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit (hom. XXXVII in Matth.), quòd non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret (1) ejus discipulis; unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad *tertium* dicendum, quòd multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam (Job, XIX, 25) dicitur : *Scio quòd Redemptor meus vivit.* Sibylla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit (Cont. Faust. lib. XIII, cap. 15). Invenitur etiam in historiis Romanorum, quòd tempore Constantini Augusti et Helenæ (2) matris ejus inventum fuit quoddam sepulcrum, in quo jacebat homo auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat : « Christus nascetur ex Virgine, et ego credo in eum. O Sol, sub Helenæ et Constantini temporibus iterùm me videbis. » (Vid. Baron. ad annum Christi 780.) Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam (3) in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundùm modos sibi placitos, et secundùm quòd aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundùm illud (Job, XXXV, 11) : *Qui docet nos super jumenta terræ.*

ARTICULUS VIII. — UTRUM EXPLICITÈ CREDERE TRINITATEM SIT DE NECESSITATE SALUTIS (4).

De his etiam Sent. III, dist. 25 quæst. II, art. 2, quæst. IV, corp. et ad 1, et in Expos. litt. et IV, dist. 1, quæst. II, art. 2, quæst. I corp. et De ver. quæst. XIV.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere Trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus (Heb. XI, 6) : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicitè fidem de Trinitate habere.

2. Præterea, Dominus dicit (Joan. XVII, 6) : *Pater, manifestavi nomen*

(1) Ita, cum cod. Tarrac. aliisque, Garcia, Nicolai et edit. Patav. Veteres editi cum cod. Alcan., *satisfaceret*.

(2) Ita retinendum, ut optimè notat Nicolai, non *Helenæ*, ut habent quædam exemplaria. Nam hoc factum contigisse constat, non sub Constantino I, cujus mater Helena, sed sub V vel VI, cujus mater Irene fuit, prout nos docet Baronius, tom. IX, ad ann. 780, n. 12, ex Theophane.

(3) Unde concludi potest fidem implicitam incarnationis communiter sufficienter fuisse ante Evangelii promulgationem, ac proinde nunc etiam sufficere infidelibus quibus doctrina Christi non fuit annuntiata.

(4) Hujus quæstionis solutio ex præcedenti dependet, siquidem mysterium Incarnationis non potest explicitè credi sine fide Trinitatis, ut ait ipse S. Doctor.

tuum hominibus; quod exponens Augustinus (tract. 106, in Joan., ante med.), dicit : « Non id nomen tuum quo vocaris Deus, sed id quo vocaris Pater meus ; » et postea subdit etiam : « In hoc quòd Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus; in hoc quòd non est cum diis falsis colendus, notus in Judæa Deus; in hoc verò quòd pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus priùs occultum hominibus, nunc manifestavit eis. » Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quòd in Divinitate esset paternitas et filiatio. Non ergo Trinitas explicitè credebatur.

3. Præterea, illud tenemur explicitè credere in Deo quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicitè credere Trinitatem.

Sed *contra* est quòd in veteri Testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum, sicut statim in principio (Genes. I, 26) dicitur ad expressionem Trinitatis : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo à principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem explicitè.

CONCLUSIO. — Quemadmodum mysterium incarnationis Christi ab antiquis creditum, ita quoque Trinitatis mysterium ab iisdem credi oportuit : post tempus verò divulgati evangelii omnes mysterium Trinitatis explicite credere tenentur.

Respondeo dicendum quòd mysterium incarnationis Christi explicitè credi non potest sine fide Trinitatis ; quia in mysterio incarnationis Christi hoc continetur quòd Filius Dei carnem assumpserit, quòd per gratiam Spiritûs sancti mundum renovaverit, et iterùm quòd de Spiritu sancto conceptus fuerit. Et ideo eodem modo quo mysterium incarnationis Christi ante Christum fuit explicitè creditum à majoribus, implicitè autem et quasi obumbratè à minoribus ; ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ tenentur omnes (1) ad explicitè credendum mysterium Trinitatis ; et omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundùm illud (Matth. ult. 19) : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa duo explicitè credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit ; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Ad *secundum* dicendum, quòd ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum ; sed per Christum manifestata est mundo, et per apostolos.

Ad *tertium* dicendum, quòd summa bonitas Dei secundùm modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundùm quòd intelligitur in seipsa, prout videtur à beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum ipsa missio (2) personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULUS IX. — UTRUM CREDERE SIT MERITORIUM (3).

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 3 ad 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd credere non sit meritorium. Principium enim merendi est charitas, ut supra dictum est (1 2, quæst. CXIV, art. 4). Sed fides est præambula ad charitatem, sicut et natura. Ergo sicut

(1) Omnes quibus doctrina gratiæ fuit divulgata, ut pat t ex adjunctis, sed non infideles.

(2) Ita cum cod. Alcan. et Tarrac. Nicolai et edit. Patav. Al., *visio*.

(3) De fide est actum fidei, qui procedit ex libero arbitrio per gratiam moto, esse meritorium.

actus naturæ non est meritorius, quia naturalibus non meremur; ita nec actus fidei.

2. Præterea, credere medium est inter opinari et scire, vel considerare scita. Sed consideratio scientiæ non est meritoria; similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non : si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere, et non credere; si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundùm illud (Eccli. XIX, 4) : *Qui citò credit, levis est corde;* et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. XI, 33), quòd *sancti per fidem adepti sunt repromissiones:* quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum *credere* est meritorium.

CONCLUSIO. — Cùm credere sit actus intellectûs assentientis divinæ veritati ex imperio voluntatis motæ per gratiam, patet hinc credendi actum meritorium esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. CXIV, art. 3 et 4), actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere, est actus intellectûs assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd natura comparatur ad charitatem, quia est merendi principium, sicut materia ad formam; fides autem comparatur ad charitatem, sicut dispositio (1) præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quòd subjectum vel materia non potest agere nisi virtute formæ; neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat; sed postquam forma advenerit, tam subjectum quàm dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium; sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed, charitate superveniente, actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturæ, et actus naturalis liberi arbitrii.

Ad *secundum* dicendum, quòd in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei, vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio; et ideo quantùm ad utrumque actus fidei potest èsse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum; est enim quiddam debile et infirmum, secundùm Philosophum (Posterior. lib. I, text. 44), unde non videtur procedere ex perfecta voluntate; et sic ex parte assensùs non multùm videtur habere rationem meriti; sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

(1) Disponuntur ad justitiam, ait syn. Trid. (sess. VI, cap. 6), dum excitati divinâ gratiâ et adjuti fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata et promissa sunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum (1) ad sciendum; et ideo non tollitur ratio meriti (2).

ARTICULUS X. — UTRUM RATIO INDUCTIVA AD EA QUÆ SUNT FIDEI, MINUAT MERITUM FIDEI (3).

De his etiam Sent. III, dist. 24, art. 3, quæst. III, et Cont. gent. lib. I, cap. 8.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (26 in Evang. in principio), quòd « fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. » Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbet, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quòd qualiscumque ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea, quidquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti, quia « felicitas virtutis est præmium, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9, circa princ.). Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quòd sit non apparentium, ut supra dictum est (quæst. I, art. 4 et 5). Quantò autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tantò minùs hoc est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum à fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed *contra* est quod (I. Petr. III, 15) dicitur : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est fide et spe.* Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

CONCLUSIO. — Rationes humanæ, si ad divina afferantur, ut eis per fidem assentiamus, meritum omne prorsùs tollunt : si verò afferantur non ut credamus, sed ut magis et firmiùs quæ fidei sunt, suscipiamus, meritum non diminuunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), actus fidei potest esse meritorius, inquantum subjacet voluntati non solùm quantùm ad usum, sed etiam quantùm ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo sicut præcedens; putà cùm aliquis aut non haberet (4) voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur (5); et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum est (1 2, quæst. XXIV, art. 3 ad 1, et quæst. LXXVII, art. 6 ad 2) quòd passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actûs. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter

(1) Illi non præfulget evidentia intrinseca cui resisti non potest, sed tantùm illius certitudo in argumentis extrinsecis nititur.

(2) Ita codd. Alcan. et Paris. Nicolai et edit. Patav. 1712, optimè. Edit. Rom., aliæ vetustæ, theologi ex cod. Camer. aliisque, et edit. Patav. 1698 : *Unde non leviter credit, cùm habeat sufficiens inductivum ad credendum; et ideo non tollitur ratio meriti.* Edit. Colon., erronee prorsus : *Tamen non habet sufficiens inductivum ad credendum*, etc.

(3) Ratio inductiva idem est ac quod philosophi motiva credibilitatis appellant.

(4) Ita codd. et editi passim. Al., *aut tantùm haberet.*

(5) Ita iidem codd. et editi communiùs. Al. *nisi quia ratione humanâ induceretur.*

passionem; ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter (1). Cùm enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantùm ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum est (1 2, quæst. XXIV, art. 3 ad 1). Et hoc significatur (Joan. IV, 42) ubi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt : *Jam non propter tuam loquelam credimus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur in casu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, putà ad hoc quod est Deum esse; non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad *secundum* dicendum, quòd rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt; et ideo non desinunt esse non apparentia; sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur; unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent; et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei, inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide. Et ideo etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones; et etiam sapientes majus meritum fidei habent, non recedentes à fide propter rationes philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei (2), non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum; et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QUÆSTIO III.

DE EXTERIORI ACTU FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm confessio sit actus fidei. — 2° Utrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS I. — UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS FIDEI (3).

De his etiam Sent. III, dist. 17, quæst. III, art. 2, quæst. III, et Rom. X, lect. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio non sit actus fidei.

(1) *Antecedenter* et *consequenter* in eo textu auctoris non intelliguntur, ait Billuart, de anterioritate et posterioritate temporis, sed de causalitate et non causalitate. Enimverò semper debent præcedere tempore motiva credibilitatis, ut quis prudenter credat, sed non debent ingredi rationem formalem assentiendi, alioquin meritum fidei minuitur.

(2) Id est quæ sunt consentanea dogmatibus fidei, vel cum ejus decretis quamdam conformitatem habent ex judicio rationis.

(3) In hoc articulo S. Doctor probat confessionem esse actum fidei proprium.

Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea, ab hoc quòd homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem vel etiam propter aliquam confusionem; unde et Apostolus (Ephes. ult. 19) petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii*. Sed non recedere à bono propter confusionem vel timorem pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quòd confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exteriùs, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda; dicitur enim (Gal. v, 6) quòd *fides per dilectionem operatur*. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed *contra* est quod (II. Thessal. I) super illud : *Et opus fidei in virtute*, dicit Glossa ordin. : « id est, confessionem, quæ propriè est opus fidei.»

CONCLUSIO. — Sicut interior conceptus eorum quæ fidei sunt est propriè fidei actus, ita eorumdem exterior confessio opus fidei est.

Respondeo dicendum quòd actus exteriores illius virtutis propriè sunt actus ad cujus fines secundùm suas species referuntur; sicut jejunare secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem; et ideo est actus abstinentiæ. Confessio autem eorum quæ sunt fidei, secundùm suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundùm illud (II. Corinth. IV, 13) : *Habentes eumdem spiritum fidei credimus... propter quod et loquimur*. Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est propriè fidei actus; ita etiam et exterior confessio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur. Una est confessio eorum quæ sunt fidei (1); et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est (in corp.). Alia est confessio gratiarum actionis, sive laudis; et ista est actus latriæ (2); ordinatur enim ad honorem Deo exteriùs exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum (3); et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ : unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum (Phys. lib. VIII, text. 32). Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est propriè et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad *tertium* dicendum, quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nullâ aliâ virtute mediante.

ARTICULUS II. — UTRUM CONFESSIO FIDEI SIT NECESSARIA AD SALUTEM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, art. 8, quæst. II ad 3, et Rom. X, lect. 2, et cap. 14, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ

(1) Ut dicit Apost. (Rom. X) : *Ore fit confessio ad salutem.*

(2) Hinc Psalm. canit (Ps. 117) : *Confitemini Domino quoniam bonus.*

(3) Ita in Joan. (I. Ep. I) : *Si confiteamur peccata nostra.*

mentis ad veritatem divinam, quòd potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium, nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quòd minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem; dicit enim Apostolus (I. Corinth. x, 32) : *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesiæ Dei.* Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. x, 10) : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

CONCLUSIO. — Fidei confessio non semper et ad semper de necessitate salutis est, sed pro loco et tempore : quando videlicet ejus omissio vel contra honorem Deo debitum vel contra proximi utilitatem esset.

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis divinæ legis. Confessio autem fidei, cùm sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 5 ad 3, et quæst. LXXXVIII, art. 1 ad 2), non obligant ad semper, etsi semper obligent : obligant autem pro loco et tempore secundùm alias circumstantias debitas, secundùm quas oportet actum humanum limitari ad hoc quòd sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis, sed in aliquo loco et tempore; quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, et etiam utilitas proximis impendenda; putà si aliquis interrogatus de fide taceret, et ex hoc crederetur vel quòd non haberet fidem, vel quòd fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur à fide. In hujusmodi enim casibus confessio fidei est de necessitate salutis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei et proximi; et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur, sed debet fidem exteriùs confiteri.

Ad *secundum* dicendum, quòd in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad *tertium* dicendum, quòd si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta, absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publicè confiteri; unde Dominus dicit (Matth. VII, 6) : *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere* (2) *ante porcos, ne conversi dirumpant vos.* Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut

(1) Quod ad fidem pertinet contra helcesaïtas, qui docebant fidem in persecutionibus posse ore negari, modò corde servaretur : item contra priscillianistas, apud quos erat vulgatum axioma : *Jura, perjura, secretum prodere noli;* item contra nonnullos recentiores hæreticos, qui in ea sunt opinione licitum esse cujusvis religionis ritus exercere, modò vera fides firma maneat in corde.

(2) Vulgata : *Neque mittatis margaritas vestras.*

necessitas adsit, contemptâ perturbatione infidelium (1), debet homo publicè fidem confiteri; unde (Matth. XV, 12) dicitur quòd *cùm discipuli dixissent Domino, quòd Pharisæi audito ejus verbo scandalizati sunt,* Dominus respondit : *Sinite illos,* scilicet turbari : *cæci sunt, et duces cæcorum.*

QUÆSTIO IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute : et primò quidem de ipsa fide; secundò de habentibus fidem; tertiò de causa fidei; quartò de effectibus ejus. Circa primum quæruntur octo : 1° Quid sit fides. — 2° In qua vi animæ sit sicut in subjecto. — 3° Utrùm forma ejus sit charitas. — 4° Utrùm eadem numero sit fides formata, et informis. — 5° Utrùm fides sit virtus. — 6° Utrùm sit una virtus. — 7° De ordine ejus ad alias virtutes. — 8° De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS I. — UTRUM HÆC SIT COMPETENS FIDEI DEFINITIO : FIDES EST SUBSTANTIA SPERANDARUM RERUM, ARGUMENTUM NON APPARENTIUM (2).

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 1, et De ver. quæst. XIV, art. 2, et 1 2, quæst. XLVI, art. 3 corp. et Rom. I, lect. 6, et ad Hebr. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sit incompetens fidei definitio quam Apostolus ponit (Hebr. XI, 1), dicens : *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cùm sit virtus theologica, ut supra dictum est (1 2, qu. LXII, art. 3). Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum diversa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in definitione fidei, tanquam ejus objectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per charitatem quàm per spem; quia charitas est forma fidei, ut infra patebit (art. 3 huj. qu.). Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda quàm res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed substantia et argumentum sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse substantia et argumentum. Inconvenienter ergo describitur fides.

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifestata (3). Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur : *argumentum non apparentium;* quia argumentum facit rem priùs non apparentem postea apparere. Ergo malè dicitur : *Rerum non apparentium.* Inconvenienter ergo describitur fides.

In *contrarium* sufficit auctoritas Apostoli.

CONCLUSIO. — Ista verba, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium,* à B. Paulo prolata, commodam fidei definitionem efficiunt; cujus cæteræ omnes quæcumque de fide dantur definitiones, sunt explicationes.

Respondeo dicendum quòd, licèt quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem et essentiam, ut habetur (Metaph. lib. VI, text. 19), tamen si quis rectè consideret, omnia ex quibus fides potest definiri, in prædicta descriptione tanguntur, licèt verba non ordinentur sub forma definitionis; sicut etiam apud Philo-

(1) Ita codices et editi passim. Al. *fidelium.*

(2) In hoc articulo B. Thomas demonstrat allatam ex Apostolo fidei definitionem esse legitimam, quamvis illius verba sub forma definitionis non ordinentur.

(3) Nicolai, *manifesta.*

sophos, prætermissâ syllogisticâ formâ, syllogismorum principia tanguntur (1). — Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm habitus cognoscantur per actus, et actus per objecta; fides, cùm sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est (qu. II, art. 2 et 3), qui actus est intellectûs determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem ad objectum voluntatis, quod est bonum et finis, et ad objectum intellectûs, quod est verum. Et quia fides, cùm sit virtus theologica, sicut supra dictum est (1 2, qu. XCII, art. 3), habet idem pro objecto et fine, necesse est quòd objectum fidei et finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra (qu. I, art. 1 et 4), quòd veritas prima est objectum fidei, secundùm quòd ipsa est non visa, et ea quibus propter ipsam inhæretur; et secundùm hoc oportet quòd ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundùm rationem rei non visæ; quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundùm illud Apostoli (Rom. VIII, 25): *Quod non videmus speramus.* Veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet; sed spes est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est (1 2, qu. LXVII, art. 4). Sic ergo habitudo actûs fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur: *Fides est substantia rerum sperandarum.* Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, et maximè quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; putà si dicamus quòd prima principia indemonstrabilia sunt substantia (2) scientiæ; quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum;* quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quòd videbimus apertâ visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ supra de felicitate dicta sunt (1 2, qu. III, art. 8, et qu. IV, art. 3).—Habitudo autem actûs fidei ad objectum intellectûs, secundùm quòd est objectum fidei, designatur in hoc quòd dicitur *argumentum non apparentium;* et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu (3). Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero, unde ipsa firma adhæsio intellectûs ad veritatem fidei non apparentem vocatur hìc *argumentum.* Unde alia littera habet convictio, ut legit (Aug. tract. 79, in Joan.); quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quòd « fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. » Per hoc autem (4) fides ab omnibus aliis distinguitur quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quòd dicitur *argumentum,* distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per quæ non est adhæsio (5) intellectûs firma ad aliquid; per hoc autem quòd dicitur *non apparentium,* distinguitur fides à scientia et intellectu, per quæ aliquid fit apparens; per hoc autem quòd dicitur *substantia sperandarum rerum,* distinguitur virtus fidei à fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem

(1) Idem tradiderunt sancti Patres; Basil. conc. in ps. 115; Hieron. in cap. 5 ad Gal.; Aug. tract. 79 in Joan. et Bern. (Epist 109 et 190.

(2) Ita edit. passim. cum Mss. Al., *subjecta.*

(3) Græcè ἔλεγχος sive convictio.

(4) Al., *enim.*

(5) Ita editiones quas vidimus omnes; quam lectionem probat Garcia. In codd. ante vocem, *adhæsio*, est vox alia abbreviata, quæ potest legi *prima,* vel *plena.*

speratam.—Omnes autem aliæ definitiones, quæcumque de fide dantur, explicationes sunt hujus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus (tract. 40 in Joan. à med. et Quæst. evang. lib. II, qu. 39 in princ.): « Fides est virtus quâ creduntur quæ non videntur; » et quod dicit Damascenus (Orth. fid. lib. IV, cap. 12), quòd « fides est non inquisitivus consensus; » et alii dicunt quòd « fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam, » idem est ei quod Apostolus dicit : *Argumentum non apparentium*. Quod verò Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7, vers. fin. lect. 5), quòd « fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens, » idem est ei quod dicitur : *Substantia rerum sperandarum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *substantia* non sumitur hìc secundùm quòd est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundùm quòd in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ; prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm fides pertineat ad intellectum, secundùm quòd imperatur à voluntate, oportet quòd ordinetur, sicut ad finem, ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas; inter quas est spes, ut infra patebit (qu. XVIII, art. 1). Et ideo in definitione fidei ponitur objectum spei.

Ad *tertium* dicendum, quòd dilectio potest esse et visorum, et non visorum, et præsentium, et absentium; et ideo res diligenda non ita propriè adaptatur fidei, sicut res speranda; cùm spes semper sit absentium et non visorum.

Ad *quartum* dicendum, quòd *substantia* et *argumentum*, secundùm quòd in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habitudines unius actùs ad diversa objecta, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quòd argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem (1); et tale argumentum ponitur in definitione fidei.

ARTICULUS II. — UTRUM FIDES SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus (lib. De prædest. sanctorum, implic. cap. 5 in fin.), quòd « fides in credentium voluntate consistit. » Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate. Ergo et fides; non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo, cùm nihil dicat de evitabili et fugiendo, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 34 et 46); non est ergo principium operationis. Fides autem est « quæ per dilectionem operatur, » ut dicitur (Galat. v, 6). Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile vel agibile. Objectum enim fidei est verum æternum,

(1) Id est, non evidentiam intrinsecam sed tantùm extrinsecam generat.

(2) Ex hujus articuli doctrina patet hæreticos XVI sæculi perperàm dixisse fidem non aliud esse quàm fiduciam de divina misericordia unicuique sua peccata remittente. Hæc enim fiducia sedem habet in voluntate, quum sit motus spei; fides autem in intellectu.

ut ex supra dictis patet (qu. I, art. 1). Non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

Sed *contra* est quòd fidei succedit visio patriæ, secundùm illud (I. Cor. XIII, 12): *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

CONCLUSIO. — Cùm credere sit actus intellectûs, necesse est ut fides, quæ propriè hujus actûs principium est, sit in intellectu tanquam in subjecto.

Respondeo dicendum quòd cùm fides sit quædam virtus, oportet quòd actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actûs qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quòd utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita (1), est habitus, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLIX, art. 4 ad 1, 2 et 3). Et ideo oportet quòd actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra (quæst. II, art. 1 et 2) quòd credere est actus intellectûs, secundùm quòd movetur à voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus à voluntate et ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundùm prædicta. Et ideo oportet quòd tam in voluntate sit aliquis habitus, quàm in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus (2); sicut etiam ad hoc quòd actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quòd sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediatè est actus intellectûs, quia objectum hujus actûs est verum, quod propriè pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quòd fides, quæ est proprium principium hujus actûs, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate, inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad *secundum* dicendum, quòd non solùm oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis; sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositum ad sequendum imperium rationis; et ideo non solùm oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad *tertium* dicendum, quòd fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifestè patet ex fidei objecto. Sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. I, cap. 6, in med.), inde est quòd per dilectionem operatur; sicut etiam « intellectus speculativus extensione fit practicus, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 49).

ARTICULUS III. — UTRUM CHARITAS SIT FORMA FIDEI.

De his etiam infra, quæst. XXV, art. 2, et Sent. III, dist. 22, quæst. III, art. 1, quæst. II, et dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. III, et De ver. quæst. XIV, art. 5, et quæst. II, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et charitas dividuntur ex opposito

(1) Ita cum Mss. editi passim. Edit. Rom. aliæque vetustæ, *ad objecta*.

(2) Hinc solummodò potest actus fidei esse meritorius, si videlicet procedat ab intellectu per fidei habitum illustrato, et à voluntate per charitatis habitum informata.

(I. Corinth. XIII), sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma, et id cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia quàm charitas, secundùm illud (Rom. I, 5) : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Ergo obedientia magis est forma fidei quàm charitas.

Sed *contra* est quòd unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

CONCLUSIO. — Charitas est forma fidei, quatenùs per illam actus fidei formatur ac perficitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex superioribus patet (1 2, quæst. I, art. 3, et quæst. XVII, art. 6), actus voluntarii speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis objectum. Id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actûs voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur; tum quia ex ipso recipit speciem (1); tum etiam quia modus actionis oportet quòd respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem ex prædictis (art. 1 hujus quæst.), quòd actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis. Et ideo charitas dicitur forma fidei, inquantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma fidei, inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum à diversis habitibus informari, et secundùm hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut supra dictum est (1 2, quæst. XVIII, art. 6 et 7, et quæst. LXI, art. 2), cùm de actibus humanis in communi ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem charitas non est forma fidei (3), sed prout informat actum ejus, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam ipsa obedientia, et similiter spes, et quæcumque alia virtus posset præcedere actum fidei, rationabiliter formatum à charitate, sicut infra patebit (qu. XXIII, art. 8), et ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

ARTICULUS IV. — UTRUM FIDES INFORMIS POSSIT FIERI FORMATA, VEL È CONVERSO (4).

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 4, et IV, dist. 17, quæst. II, art. 1, quæst. III, corp. et De verit. quæst. XIV, art. 7, et ad Rom. I, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides informis non fiat formata, nec è converso. Quia, ut dicitur (I. Corinth. XIII, 10), *cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo, adveniente fide formatâ, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis

(1) Ita edit. Patav. Omnes aliæ, *formam*.

(2) Aut, ut ipse dicit S. Doctor, charitas est forma fidei, inquantum aliquam perfectionem fides à charitate consequitur (De verit. quæst. XIV, art. 5 ad 1).

(3) Non est forma intrinseca et essentialis fidei, siquidem fides possit haberi sine charitate, sed est illius forma extrinseca et accidentalis, in eo sensu quòd eam perficiat.

(4) Fides formata est fides perfecta quæ per charitatem operatur; fides informis est fides imperfecta quæ, amissâ charitate, in animâ remanere potest.

est mortua, secundùm illud (Jac. II, 20) : *Fides sine operibus mortua est.* Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli quàm infideli. Sed adveniens homini infideli causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli, qui habebat priùs habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boetius dicit, « accidentia alterari non possunt. » Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

Sed *contra* est quòd (Jacobi II), super illud : *Fides sine operibus mortua est,* dicit Glossa (interlin.), « quibus reviviscit. » Ergo fides quæ erat priùs mortua et informis, fit formata et vivens.

CONCLUSIO. — **Fides informis, et fides formata unus et idem habitus est, his diversis nominibus appellatus ab ipsa charitate quæ est illius forma.**

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quòd alius est habitus fidei formatæ et informis ; sed adveniente fide formatâ, tollitur fides informis ; et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens, quòd gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat ; neque etiam quòd aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale.—Et ideo alii dixerunt quòd sunt quidem diversi habitus fidei formatæ, et informis ; sed tamen, adveniente fide formatâ, non tollitur habitus fidei informis, sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens quòd habitus fidei informis in habente fidem formatam remaneat otiosus.—Et ideo aliter dicendum quòd idem est habitus fidei formatæ et informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundùm illud quod per se ad habitum pertinet. Cùm autem fides sit perfectio intellectûs, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quòd per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundùm id quod pertinet ad voluntatem, id est, secundùm charitatem ; non autem secundùm illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti ; tunc enim oportet quòd adveniente perfecto, imperfectum excludatur ; sicut, adveniente apertâ visione, excluditur fides, de cujus ratione est ut sit *non apparentium.* Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum ; sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione fidei (1), sed per accidens se habet ad ipsam (2), ut dictum est (in corp.). Unde ipsamet fides informis fit formata.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius, quia est forma essentialis ejus, scilicet anima ; et ideo mortuum fieri vivum non potest ; sed aliud specie est quod est mortuum, et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentia fidei. Et ideo non est simile.

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. et Camer. ; sed Nicolai, et edit. Patav., *fidei neque perfectæ, neque imperfectæ ;* item, *de ratione rei perfectæ.* Theologi *perfectæ.* Al., *fidei* notant, *imperfectæ* esse positum à D. Thoma : quo fundamento ? retinent tamen nostram lectionem.

(2) Id est, nullo modo ad essentiam ipsius quatenùs vera fides est pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd gratia facit fidem, non solùm quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quandiu fides durat. Dictum est enim supra (part. I, quæst. CIV, art. 1, et 1 2, quæst. CIX, art. 9) quòd Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minùs facit adveniens fideli quàm adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem; in uno quidem confirmando et perficiendo; in alio de novo creando. Vel potest dici quòd hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quòd gratia non causat fidem in eo qui habet; sicut è contrario secundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad *quartum* dicendum, quòd per hoc quòd fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei, quod est anima; quòd quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

ARTICULUS V — UTRUM FIDES SIT VIRTUS (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXV, art. 2, et Sent. III, dist. 22, quæst. II, art. 4, quæst. I, et quæst. III, art. 1, quæst. II, et De ver. quæst. XIV, art. 5 et 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum; nam « virtus est quæ bonum facit habentem, » ut dicit Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa quàm acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 3 circa princ.) (2). Ergo multò minùs potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est (art. præc.). Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ et fructus distinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur (3) inter gratias gratis datas (I. Corinth. XII) et similiter inter fructus (Galat. V). Ergo fides non est virtus.

Sed *contra* est quòd homo per virtutes justificatur: nam « justitia est tota virtus, » ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1). Sed per fidem homo justificatur, secundùm illud (Rom. V, 1): *Justificati ergo ex fide pacem habeamus*, etc. Ergo fides est virtus.

CONCLUSIO. — Cùm fides formata sit principium actûs perfecti, virtus necessariò est; non autem fides informis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet (1 2, quæst. LV, art. 3 et 4), virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus. Unde quicumque habitus est semper principium boni actûs, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cùm enim credere sit actus intellectûs assentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quòd iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero. Et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est quòd intellectus semper feratur in verum; quia fidei non potest subesse falsum, ut supra habitum est (quæst. I, art. 3). Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem

(1) Certum est fidem esse virtutem; quippe inter virtutes theologicas semper numeratur.

(2) Ubi sapientiam, scientiam, intellectum, et prudentiam atque artem duntaxat ponit.

(3) Nempe tertio loco inter novem gratias gratis datas et nono inter fructus duodecim.

bonum. Et ideo fides formata est virtus.—Fides autem informis non est virtus; quia etsi habeat perfectionem debitam actûs fidei informis ex parte intellectûs (1), non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili, et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut supra dictum est (1 2, quæst. LVIII, art. 4, et quæst. LXV, art. 1); quia ad actum temperantiæ requiritur et actus rationis, et actus concupiscibilis (2); sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis, et actus intellectûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsum verum est bonum intellectûs, cùm sit ejus perfectio; et ideo, inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulteriùs inquantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, secundùm quòd est voluntatis objectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum; et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis, et ita non potest ei subesse falsum; et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad *tertium* dicendum, quòd fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Unde fides informis, cùm sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis : nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17 et 18).

Ad *quartum* dicendum, quòd quidam ponunt quòd fides, quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur : quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ. Unde Apostolus dicit : *Divisiones gratiarum sunt;* et iterum : *Alii datur hoc, alii datur illud.* Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ, quia informitas non est de substantia ejus, secundùm quòd est donum gratuitum.—Unde dicendum est quòd sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia; sicut pro constantia fidei, ut dicit Glossa (interl. ibid.), vel pro sermone fidei. Fides autem ponitur fructus, secundùm quòd habet aliquam delectationem in suo actu, ratione certitudinis : unde (Galat. v), ubi enumerantur fructus, exponitur fides de invisibilibus certitudo (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM FIDES SIT UNA VIRTUS (4).

De his etiam Sent. III, dist. 22, quæst. II, art. 6, quæst. II, et IV, dist. 1, quæst. II, art. 2, quæst. V corp. et De ver. quæst. XIV, art. 12, et Rom. V, lect. 5 fin. et lect. 6, et II. Cor. IV, lect. 1 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur (Ephes. v); ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet (Isa. XI). Sed sapientia et scientia differunt per hoc quòd sapientia est de æternis, scientia verò de temporalibus, ut patet per Augustinum (De Trinit. lib. XIII, cap. 19, à princ.). Cùm ergo fides sit de æternis et de quibusdam temporalibus, videtur quòd non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. III, art. 1).

(1) Ita ex codicibus editi omnes. Nicolai cum theologis sic ordinat : *Quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectûs*, etc.

(2) Ita codd. Tarrac., Alcan. Paris. cum Nicolai et edit. Patav. Al., *concupiscentiæ*.

(3) Hinc fides, quatenùs est virtus, aut gratia gratis data, aut Spiritûs sancti fructus, tot res inter se differentes designat.

(4) In hoc articulo demonstrat S. Doctor fidem esse unam specie virtutem.

Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes; nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet (Isai. VII, 14): *Ecce virgo concipiet.* Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (Ephes. IV, 5): *Unus Dominus, una fides.*

CONCLUSIO. — Cùm objectum fidei sit prima veritas, fides necessariò una virtus est, quæ nihilominus numero diversa est in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quòd fides, si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari: uno modo ex parte objecti; et sic est una fides; objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur. Alio modo ex parte subjecti; et sic fides diversificatur, secundùm quòd est diversorum. Manifestum est autem quòd fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur. Et ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, et differens numero in diversis. —Si verò sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides: quia idem est quod ab omnibus creditur (1); nam etsi sint diversa credibilia (2), quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1). Et ideo fides una est de temporalibus, et æternis. Secùs autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna secundùm proprias rationes utrorumque.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa differentia præteriti et futuri non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam supra habitum est (1 2, quæst. CIII, art. 4, et quæst. CVII, art. 1 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd illa ratio procedit de diversitate fidei secundùm numerum.

ARTICULUS VII. — UTRUM FIDES SIT PRIMA INTER VIRTUTES (3).

De his etiam 1 2, quæst. VI, art. 6, et Sent. III, dist. 15, quæst. II, art. 5, et De ver. quæst. XIV, art. 2 corp. et ad 1 et 2, et art. 5 ad 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim (Luc. XII, in Glossa ordin. Ambr.), super illud : *Dico vobis amicis meis*, quòd fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cujus est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa (interl. Cassiod.) dicit super illum (4) psalmum : *Noli æmulari* (in hæc verba : *Spera in Domino,* Psalm. XXXVI), quòd « spes introducit ad fidem. » Spes autem est virtus quædam, ut infra dicetur (quæst. XVII, art. 1). Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), quòd intellectus

(1) Sive implicitè, sive explicitè.

(2) Partim quia credibilia multa sunt et varia, ideòque inter se diversa; partim quia unus explicitè credit quæ alius non ita credit; partim quia diversa sunt enuntiabilia rerum futurarum et præteritarum, quarum illas credebant antiqui, nos istas.

(3) Certum est fidem esse primam inter omnes virtutes, ordine generationis. Unde concilium Tridentinum dixit sess. VI, cap. 7) : *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.*

(4) Ita ex codicibus editi veteres. Nicolai et edit. Patav. : *Super illud :* « spera in Domino, » *in Psal.* XXXVI : « Noli æmulari, » *quod spes*, etc., ex margine in textum traducta adnotatione.

credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa (interl. et ord. Aug. De fid. et operib. cap. 16, sup. illud : *Fundamentum enim aliud*, etc.) dicitur (I. Cor. XIII). Formatur autem fides per charitatem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo fides à charitate habet quòd sit fundamentum ; charitas ergo est magis (1) fundamentum quàm fides ; nam fundamentum est prima pars ædificii ; et ita videtur quòd sit prior fide.

5. Præterea, secundùm ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præcedit actum intellectûs, quem perficit fides ; sicut causa, quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem. Non ergo fides est prima virtutum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. XI, 1), quòd *fides est substantia sperandarum rerum*. Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

CONCLUSIO. — Quanquam nonnullæ virtutes, ut fortitudo, et humilitas, per accidens ipsam fidem præcedere dicantur tanquam dispositiones ad illam, ipsa tamen fides prima virtutum omnium simpliciter est.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse prius altero dupliciter : uno modo per se ; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cùm enim in agibilibus finis sit principium, ut supra dictum est (1 2, quæst. XIII, art. 3, et quæst. XXXIV, art. 4 ad 1), necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quòd priùs sit in intellectu quàm in voluntate ; quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum (2). Unde cùm ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem ; necesse est quòd fides sit prima inter omnes virtutes ; quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundùm quòd est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas.—Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum (Phys. lib. VIII, text. 32). Et secundùm hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi ; sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem ; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei ; et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes (3), nisi præsuppositâ fide, ut patet per Augustinum (Contra Julianum, lib. IV, cap. 3).

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibilis ; quia impossibile non cadit sub spe, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. XL, art. 1). Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quòd perseveret in fide, vel quòd fidei firmiter adhæreat ; et secundùm hoc dicitur spes introducere ad fidem.

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. Al., *majus*.

(2) Hinc illud axioma : *Nihil volitum quin sit præcognitum*.

(3) Id est, non habeant perfectionem virtutis, imò nec essentiam virtutis christianæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd obedientia dupliciter dicitur : quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata; et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute : quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut supra dictum est (1 2, quæst. c, art. 2). Et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundùm quòd importat inclinationem quantùm ad implendum mandata, secundùm quòd habent rationem debiti; et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiæ; reddit enim superiori debitum, obediendo sibi (1); et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quòd Deus sit superior, cui debeat obedire.

Ad *quartum* dicendum, quòd ad rationem fundamenti, non solùm requiritur quòd sit primum, sed etiam quòd sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem, secundùm illud (Colos. III, 14) : *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis.* Et ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest; nec tamen oportet quòd charitas sit prior fide.

Ad *quintum* dicendum, quòd actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus; sed talis actus præsupponit fidem; quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS VIII. — UTRUM FIDES SIT CERTIOR SCIENTIA ET ALIIS VIRTUTIBUS INTELLECTUALIBUS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 2, quæst. III, et Cont. gent. III, cap. 154, et De ver. quæst. X, art. 12 ad 15, et Joan. IV, lect. 5 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit certior scientiâ et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini; unde videtur illud esse certius quod minùs potest habere de dubitatione, sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed *fides est ex auditu*, ut dicitur (Rom. X, 17); in intellectu autem et scientia et sapientia includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia vel intellectus quàm fides.

3. Præterea, quantò aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tantò est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundùm illud (Isai. VII, 9) : *Nisi credideritis, non intelligetis*, secundùm aliam litteram (70 Interpr.), et Augustinus dicit etiam de scientia (De Trinit. lib. XIV, cap. 1, à med.), quòd « per scientiam roboratur fides. » Ergo videtur quòd certior sit scientia vel intellectus quàm fides.

Sed *contra* est quòd Apostolus dicit (I. Thessalon. II, 13) : *Cùm accepissetis a nobis verbum auditûs*, scilicet per fidem, *accepistis id, non ut verbum hominum, sed sicut vere est, verbum Dei.* Sed nihil est certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

CONCLUSIO. — Quanquam sapientia, scientia, et intellectus respectu nostri cer-

(1) Nicolai, *ei*; sed Mss., et editi passim ut hic.

(2) Omnes scholastici docent fidem esse omnium virtutum intellectualium certissimam ex parte vel objecti, vel causæ, vel subjecti.

tiores sint ipsâ fide, secundùm se tamen, cùm fides primæ innitatur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LVII, art. 4 ad 2), virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars; quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ, quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere; tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de necessariis, ut supra dictum est (1 2, quæst. LVII, art. 2 ad 3). Sed sciendum est quòd sapientia et scientia et intellectus dupliciter dicuntur: uno modo secundùm quòd ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho (Ethic. lib. VI, cap. 3, 6 et 7); alio modo secundùm quòd ponuntur dona Spiritûs sancti. Primo modo dicendum est quòd certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam; et hoc modo fides est certior tribus prædictis, quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius quod pleniùs consequitur intellectus hominis; et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis; ideo ex hac parte fides est minùs certa (1). Sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundùm causam suam, secundùm autem dispositionem, quæ ex parte subjecti est, judicatur secundùm quid; inde est quòd fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundùm quid, scilicet quoad nos.—Similiter autem si accipiantur tria prædicta secundùm quòd sunt dona præsentis vitæ, comparantur (2) ad fidem sicut ad principium, quod præsupponunt. Unde etiam secundùm hoc fides est eis certior.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, inquantum non plenè assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad *secundum* dicendum, quòd cæteris paribus visio est certior auditu; sed si ille à quo auditur, multùm excedit visum videntis, sic certior est auditus quàm visus; sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quàm de eo quod sibi secundùm suam rationem videtur; et multò magis homo certior est de eo quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quod videt propriâ ratione, quæ falli potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd perfectio intellectûs et scientiæ excedit cognitionem fidei quantùm ad majorem manifestationem, non tamen quantùm ad certiorem inhæsionem: quia tota certitudo intellectûs vel scientiæ, secundùm quòd sunt dona, procedit à certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundùm autem quòd scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit à certitudine (3) et à verbo Dei, cui innititur fides.

(1) Quod ita explicat ipse S. Doctor (De verit. quæst. X, art. 82 ad 6). Illa quæ sunt fidei, certissimè cognoscuntur secundùm quod certitudo importat firmitatem adhæsionis; nulli enim credens firmiùs adhæret quàm his quæ per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissimè secundùm quod certitudo quietationem intellectûs in re cognita (scilicet evidenter) importat... Et inde est quòd in his quæ sunt fidei potest motus dubitationis insurgere in credente.

(2) Al. *cooperatur*.

(3) Ita editi passim. Codd. Camer., Alcan. et alii, *deficit à certitudine à verbo Dei*. An *deficit certitudine* vel *in certitudine*) *à verbo Dei?*

QUÆSTIO V.

DE HABENTIBUS FIDEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de habentibus fidem; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm angelus aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. — 2° Utrum dæmones habeant fidem. — 3° Utrùm hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. — 4° Utrùm fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS AUT HOMO IN PRIMA SUI CONDITIONE HABUERIT FIDEM (1).

De his etiam supra, quæst. II, art. 7 corp. et part. III, quæst. I, art. 3 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de Sancto Victore, in suis Sententiis (scil. De sacram. lib. I, part. X, cap. 2, ante med.), quòd « quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum, et quæ in Deo sunt, videre non valet. » Sed angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem vel lapsus habuit oculum comtemplationis apertum; « videbat enim res in Verbo, » ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 8); et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse oculum contemplationis apertum ; dicit enim Hugo de Sancto Victore in suis Sententiis (loc. cit. part. VI, cap. 14), quòd « novit homo in primo statu Creatorem suum, non eâ cognitione quâ foris auditu solo percipitur, sed eâ quæ intùs per inspirationem ministratur : non eâ quâ Deus modò à credentibus absens fide quæritur, sed eâ quà per præsentiam contemplationis manifestiùs cernebatur. » Ergo homo vel angelus in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea, cognitio fidei est ænigmatica et obscura, secundùm illud (I. Cor. XIII, 12) : *Nunc videmus per speculum in ænigmate.* Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas neque in homine neque in angelo, quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit neque in homine, neque in angelo.

3. Præterea, Apostolus dicit (Rom. X, 17), quòd *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei.* Sed hoc locum non habuit in primo statu angelicæ conditionis aut humanæ; non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. XI, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator sit.* Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

CONCLUSIO. — Cùm angelus ante confirmationem et homo ante peccatum eam beatitudinem non habuerint, quâ Deus per essentiam videtur; necessarium fuit, quum in Dei gratia essent, illos fidem habuisse.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, quòd in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cùm fides sit *argumentum non apparentium,* secundùm Apostolum (Hebr. XI), « et per fidem credantur ea quæ non videntur, » ut Augustinus dicit (tract. 40 in Joan., à med., et Quæst. Evang. lib. II, quæst. 39, in princ.),

(1) Certum est omninò, ait Sylvius, quòd et angeli boni ante confirmationem, et mali ante lapsum, et primi parentes ante peccatum fidem habuerint.

illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cùm ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem quâ Deus per essentiam videtur, manifestum est quòd non habuit sic manifestam cognitionem, quòd excluderetur ratio fidei. Unde, quòd non habuerit fidem, hoc esse non potuit nisi quia penitùs ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt; fortè posset teneri quòd fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solùm hominis, sed etiam angeli. Sed quia jam diximus (part. I, quæst. LXII, art. 3, et quæst. XCV, art. 1) quòd homo et angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quòd per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 7). Et ideo necesse est dicere quòd angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum.—Sed tamen considerandum est quòd in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhærendo primæ veritati. Quantùm ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futurâ beatitudine nondum adeptâ, inhærendo primæ veritati; sed quantùm ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam sunt credita ab uno quæ sunt manifestè scita ab alio, etiam in statu præsenti, ut supra dictum est (qu. I, art. 5, et qu. II, art. 4 ad 2). Et secundùm hoc etiam potest dici quòd angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifestâ cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis habeant, tamen potest dici quòd contemplatio quæ tollit necessitatem fidei (2), est contemplatio patriæ, quâ supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifestè cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quàm nos possumus. Unde non inerat eis fides, quâ ita quæreretur Deus absens, sicut à nobis quæritur; erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quàm sit nobis; licèt nec eis esset ita præsens, sicut est beatis per lumen gloriæ (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd in statu primæ conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpæ vel pœnæ; inerat tamen intellectui hominis et angeli quædam obscuritas naturalis, secundùm quòd omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exteriùs loquente, sed à Deo interiùs inspirante; sicut et pro-

(1) Quod omninò videtur intelligendum de illis quæ per accidens ad fidem pertinent, per se autem scientificè cognosci possunt.

(2) Ita Mss. et editi plurimi. Edit. Patav. *rationem fidei.*

(3) Alioquin peccare non potuissent.

phetæ audiebant, secundùm illud (Psalm. LXXXIV, 9) : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

ARTICULUS II. — UTRUM IN DÆMONIBUS SIT FIDES (1).

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 3, quæst. I, et De ver. quæst. XIV, art. 9 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in dæmonibus non sit fides. Dicit enim Augustinus (lib. De prædest. sanct. cap. 5, in fin.), quòd « fides consistit in credentium voluntate. » Hæc autem voluntas bona est, quâ quis vult credere Deo. Cùm ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut dictum est (part. I, quæst. LXIV, art. 2 ad 5), videtur quòd in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundùm illud (Ephes. II, 8) : *Gratiâ estis salvati per fidem; donum Dei est.* Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa (ordin. Hieron.), super illud Oseæ, III : *Ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum.* Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius peccatum inter peccata, ut patet per Augustinum (tract. 89 in Joan. à princ.), super illud Joan. XV : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum; quod videtur esse inconveniens. Non ergo fides est in dæmonibus.

Sed *contra* est quod dicitur (Jac. II, 19) : *Dæmones credunt et contremiscunt.*

CONCLUSIO. — Quanquam in dæmonibus ea fides non sit quâ ex imperio voluntatis in bonum tendentis intellectus ad assentiendum movetur; est tamen in illis coacta quædam fides, quâ ex naturali sua perspicacitate et signorum evidentia, doctrinam Ecclesiæ à Deo profectam esse credere coguntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. I, art. 2, et qu. II, art. 1), intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat vel secundùm se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis moventis intellectum (2). Quòd autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus : uno modo ex ordine voluntatis ad bonum; et sic credere est actus laudabilis; alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quòd judicet esse credendum his quæ dicuntur, licèt non convincatur per evidentiam rei; sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur; licèt illud futurum quod prædicitur, in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quòd in fidelibus Christi laudatur fides secundùm primum modum; et secundùm hoc non est in dæmonibus, sed solùm secundo modo; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ à Deo esse; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant; putà Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi.

(1) In damnatis non potest esse fides infusa quæ est donum Dei supernaturale, sed in illis fides naturalis, sive per signorum evidentiam coacta, sive ex præviis actibus acquisita, reperiri potest.

(2) Ita ex cod. Tarrac. optimè Garcia; quam lectionem confirmat cod. Alcan., sed omittit *moventis intellectum.* Al. : *Sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum, et obedientis Deo.* Nicolai omittit *et obedientis Deo.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia, et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quòd credunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides quæ est donum gratiæ, inclinat hominem ad credendum secundùm aliquem affectum boni, etiamsi sit informis; unde fides quæ est in dæmonibus, non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum dæmonibus displicet quòd signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quòd credunt.

ARTICULUS III. — UTRUM QUI DISCREDIT UNUM ARTICULUM FIDEI, POSSIT HABERE FIDEM INFORMEM DE ALIIS ARTICULIS (1).

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 3, quæst. II, et De ver. quæst. XIV, art. 10 ad 10, et quodl. VI, quæst. IV, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quàm intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei. Ergo videtur quòd nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia, putà geometria, continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam geometriæ circa quasdam geometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos, et non circa alios.

Sed *contra*, sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides, postquam discredit unum articulum fidei.

CONCLUSIO. — Impossibile est etiam fidem informem in eo manere, qui unum articulum fidei non credit, licèt reliquos omnes veros esse confiteatur.

Respondeo dicendum quòd in hæretico discredente unum articulum fidei non manet fides neque formata, neque informis. Cujus ratio est, quia species cujuslibet habitûs dependet ex formali ratione objecti, quâ sublatâ, species habitûs remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundùm quòd manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei, alio modo tenet quàm per fidem; sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quòd non habet ejus scientiam, sed opinionem solùm. Manifestum est autem quòd ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet; alioquin, si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ; sed pro-

(1) Negativè respondet S. Doctor et illius sententia communis est contra paucos, ait Billuart.

priæ voluntati (1). Et sic manifestum est quòd hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ; si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solùm errans. Unde manifestum est quòd talis hæreticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundùm propriam voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd alios articulos fidei de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati; ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei, propriâ voluntate, et judicio.

Ad *secundum* dicendum, quòd in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio; et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundùm doctrinam Ecclesiæ intelligentis sanè. Et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad *tertium* dicendum, quòd diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima, et sic unum sine alio servari potest; vel ad unum motivum primum, quod est perfectè obedire Deo, à quo decidit quicumque unum præceptum transgreditur, secundùm illud (Jacobi II, 10) : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

ARTICULUS IV. — UTRUM FIDES POSSIT ESSE MAJOR IN UNO QUAM IN ALIO (2).

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non possit esse major in uno quàm in alio. Quantitas enim habitûs attenditur secundùm objecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ sunt fidei; quia qui deficit ab uno, totaliter amittit fidem, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo videtur quòd fides non possit esse major in uno quàm in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo, non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei est in summo; requiritur enim ad fidem quòd homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit magis et minus.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuita, sicut intellectus principiorum in cognitione naturali, eò quòd articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet (quæst. I, art. 7). Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed *contra*, ubicumque invenitur parvum et magnum, ibi invenitur majus et minus. Sed in fide invenitur magnum et parvum; dicit enim Dominus Petro (Matth. XIV, 31) : *Modicæ fidei, quare dubitasti?* Et mulieri dixit (Matth. XV, 28) : *Mulier, magna est fides tua.* Ergo fides potest esse major in uno quàm in alio.

CONCLUSIO. — Potest in uno major quàm in alio fides esse, non tantùm propter majorem certitudinem, et firmitatem, ac devotionis fervorem, sed etiam secundùm quòd plura quis explicitè credit, quàm alius.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LII, art. 1 et 2, et quæst. CXII, art. 4), quantitas habitûs ex duobus attendi potest : uno modo ex objecto, alio modo secundùm participationem subjecti. Ob-

(1) Unde S. Augustinus dicit (Cont. Faust. lib. XVII, cap. 7) : *Qui in Evangelio quod vultis creditis, quod vultis non creditis, vobis potiùs quàm Evangelio creditis.*

(2) Respondet affirmativè S. Doctor. Unde Ecclesia in collecta Dom. XIII post Pentecosten orat : *Da nobis fidei, spei, charitatis augmentum.*

jectum autem fidei potest dupliciter considerari : uno modo secundùm formalem rationem; alio modo secundùm ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1). Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 6). Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minùs explicitè; et secundùm hoc potest unus homo plura explicitè credere quàm alius; et sic in uno potest esse major fides secundùm majorem fidei explicationem. Si verò consideretur fides secundùm participationem subjecti, hoc contingit dupliciter : nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est (quæst. II, art. 1 et 2, et quæst. IV, art. 2). Potest ergo fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectûs, propter majorem certitudinem et firmitatem; alio modo ex parte voluntatis, propter majorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicitè credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundùm hoc ex parte objecti unus habet majorem fidem quàm alius, inquantum plura explicitè credit, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur; sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt, quidam certiùs et devotiùs se ei subjiciunt quàm alii; et secundùm hoc fides est major in uno quàm in alio.

Ad *tertium* dicendum, quòd intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. CXII, art. 4). Unde non est eadem ratio. Et tamen secundùm majorem capacitatem intellectûs, unus magis vel minùs cognoscit veritatem principiorum quàm alius.

QUÆSTIO VI.

DE CAUSA FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa fidei; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm fides sit homini infusa à Deo. — 2° Utrùm fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I. — UTRUM FIDES SIT HOMINI A DEO INFUSA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, princ. et De ver. quæst. LVIII, art. 3 corp. et Opusc. I, cap. 51, et Eph. II, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides non sit homini infusa à Deo. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XIV, cap. 1, à med.), quòd « per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur et roboratur. » Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quàm infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum et videndo miracula, et audiendo fidei doctrinam; dicitur enim (Joan. IV, 53) : *Cogno-*

(1) In hoc errârunt pelagiani et semipelagiani qui docebant saltem initium fidei non à Deo sed à nobis esse, quod ita damnavit concilium Tridentinum (sess. V, can. 3) : *Si quis dixerit sine præveniente Spiritûs sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit.*

vit pater quia illa hora erat in qua dixit ei Jesus : Filius tuus vivit; et credidit ipse, et domus ejus tota. Et (Rom. x, 17) dicitur quòd *fides est ex auditu.* Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potesi acquiri. Sed « fides consistit in credentium voluntate, » ut Augustinus dicit (lib. De prædest. sanctorum, cap. 5, circa fin.). Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed *contra* est quòd dicitur (Ephes. II, 8) : *Gratiâ estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis... ne quis glorietur...; donum enim Dei est.*

CONCLUSIO. — Cùm ea quæ fidei sunt, supra hominis naturam sint, et illis assentiendo supra suam elevetur naturam; fidei assensum necesse est esse à Deo interiùs movente per gratiam, et non ex nobis.

Respondeo dicendum quòd ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quòd homo aliquid explicitè credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantùm ergo ad primum horum, necesse est quòd fides sit à Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam; unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediatè à Deo; sicut sunt revelata apostolis et prophetis; quibusdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores, secundùm illud (Rom. x, 15) : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?*—Quantùm verò ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa : una quidem exteriùs inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa : videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interiùs ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani (1) ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quòd initium fidei est ex nobis; inquantum scilicet ex nobis est quòd parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei, sed consummatio fidei est à Deo, per quem (2) nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum : quia cùm homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam; oportet quòd hoc insit ei ex supernaturali principio interiùs movente, quod est Deus. Et ideo fides quantùm ad assensum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interiùs movente per gratiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per scientiam gignitur fides, et nutritur per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id quod interiùs movet ad assentiendum.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam ratio illa procedit de causa proponente exteriùs ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad *tertium* dicendum, quòd credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam, ad hoc quòd elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut supra dictum est (in corp. et quæst. II, art. 3).

(1) Vel semipelagiani expressiùs, quia pelagiani æquè ad ipsa bona opera sufficere liberum arbitrium putabant; semipelagiani verò ad solam fidem vel ad initium fidei.

(2) Ita cum codicibus edit. Patav. Al., *per quam.*

ARTICULUS II. — UTRUM FIDES INFORMIS SIT DONUM DEI (1).

De his etiam Sent. III, dist. 32, quæst. III, art. 2, et De ver. quæst. XIV, art. 7 corp. et Rom. VIII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim (Deuter. XXXII, 4), quòd *Dei perfecta sunt opera*. Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quòd caret debitâ formâ, ita etiam fides dicitur informis propter hoc quòd caret debitâ formâ. Sed actus deformis peccati non est à Deo, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXIX, art. 2 ad 2). Ergo neque etiam fides informis est à Deo.

3. Præterea, quemcumque Deus sanat, totaliter sanat; dicitur enim (Joan. VII, 23) : *Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi; mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei à Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est à Deo.

Sed *contra* est quòd quædam Glossa (August. in fragm. serm. De quinque panib.) dicit (I. Cor. XIII) quòd *fides quæ est sine charitate, est donum Dei.* Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei

CONCLUSIO. — Cùm informitas fidei ad rationem ipsius fidei non pertineat, ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ, hoc autem est Deus : ac proinde fides informis donum Dei est, quemadmodum fides formata.

Respondeo dicendum quòd informitas privatio quædam est. Est autem considerandum quòd privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem; sicut privatio debitæ commensurationis humorum est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cùm assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus, secundùm quòd in propria specie existit; ideo quod non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius; non enim potest dici causa ægritudinis quod non est causa distemperantiæ humorum; potest tamen dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cùm fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ (2), sicut dictum est (quæst. IV, art. 4). Et ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ. Hoc autem est Deus, ut dictum est (art. præc.). Unde relinquitur quòd fides informis sit donum Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quâdam perfectione quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd deformitas actûs est de ratione speciei ipsius actûs, secundùm quòd est actus moralis, ut supra dictum est (part. I, qu. XLVIII, art. 1 ad 2, et 1 2, qu. LXXI, art. 6); dicitur enim actus deformis

(1) Doctrinam D. Thomæ in hoc articulo expositam his verbis confirmat concilium Tridentinum (sess. VI, can. 28) : *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul et fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licèt non sit viva; aut eum qui fidem sine charitate habet non esse christianum; anathema sit.*

(2) Scilicet charitatis quæ necessaria est ut fides perfectionem suam absolutam attingat.

per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actûs. Et ideo non potest dici causa actûs deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licèt sit causa actûs, inquantum est actus.— Vel dicendum quòd deformitas non solùm importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem : unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo, sicut actus deformis non est à Deo, ita nec aliqua fides falsa ; et sicut fides informis est à Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere (1), quamvis non sint charitate formati, sicut plerumque in peccatoribus contingit, sunt à Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui accipit à Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundùm quid, ut scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit quòd aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propriâ iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo quòd credat; non tamen datur ei charitatis donum; sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid simile.

QUÆSTIO VII.

DE EFFECTIBUS FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus fidei; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm timor sit effectus fidei. — 2° Utrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS I. — UTRUM TIMOR SIT EFFECTUS FIDEI (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem; dicitur enim (Eccli. II, 8) : *Qui timetis Deum credite illi.* Ergo timor non est effectus fidei.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut supra dictum est (1 2, qu. XXIII, art. 2). Fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa (interl. sup. illud : *Abraham genuit Isaac*, Matth. I). Ergo non est causa timoris.

3. Præterea, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam bonum, quod est veritas prima; objectum autem timoris est malum, ut supra dictum est (1 2, qu. XLII, art. 1). Actus autem habent speciem ex objecto, secundùm supra dicta (1 2, quæst. XVIII, art. 2). Ergo fides non est causa timoris.

Sed *contra* est quod dicitur (Jac. II, 19) : *Dæmones credunt et contremiscunt.*

CONCLUSIO. — Cùm per fidem informem apprehendamus Deum justum scelerum ultorem, et per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum esse quoddam summum et altissimum bonum, à quo separari pessimum est; necessariò ex illa nascitur in nobis servilis timor, ex hac verò filialis.

Respondeo dicendum quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1 2, qu. XXII, art. 2. et qu. XLII, art. 1). Omnium autem appetitivorum motuum principium est bonum vel malum apprehensum. Unde oportet quòd timoris et omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam

(1) Ut, verbi gratiâ, actus moraliter boni, quos homo in peccato potest producere.

(2) Probat S. Doctor timorem esse effectum fidei, servilem quidem fidei informis, filialem verò fidei formatæ.

apprehensio de quibusdam malis pœnalibus quæ secundùm divinum judicium inferuntur; et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri, qui timor est servilis. — Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum, inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quòd sit quoddam immensum et altissimum bonum, à quo separari est pessimum, et cui velle æquari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis; et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere et ei subjici.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor Dei non potest universaliter præcedere fidem; quia si omnino ejus ignorantiam haberemus quantùm ad præmia vel pœnas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed, supposità fide de aliquibus articulis fidei, putà de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ; ex quo sequitur ulteriùs ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa à Deo. Unde ibi sequitur : *Et non evacuabitur merces vestra.*

Ad *secundum* dicendum, quòd idem secundùm contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundùm idem. Fides autem generat spem, secundùm quòd facit nobis æstimationem de præmiis, quæ Deus retribuit justis; est autem causa timoris, secundùm quòd facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infligere vult.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectum fidei primum et formale est bonum, quod est veritas prima; sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, putà quòd malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari; et quòd peccatores pœnalia mala sustinebunt à Deo; et secundùm hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULUS II. — UTRUM PURIFICATIO CORDIS SIT EFFECTUS FIDEI.

De his etiam Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 4 ad 3, et De ver. quæst. XXVIII, art. 1 ad 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipuè in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem, non potest simul esse cum impuritate. Sed fides simul potest esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Præterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maximè purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cùm sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

Sed *contra* est quod dicit Petrus (Act. xv, 9) : *Fide purificans corda eorum.*

CONCLUSIO. — Cùm per fidem homo Deo et divinis inhæreat, consequitur in eo per illam à peccatis purificatio, et eo major quo majori fuerit fidelis charitate præditus.

Respondeo dicendum quòd impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quòd rebus vilioribus immiscetur; non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur, sed ex permixtione plumbi vel stanni. Manifestum est autem quòd rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis; et ideo impura redditur ex hoc quòd temporalibus se subjicit per amorem. A qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum principium est fides. *Accedentem* enim *ad Deum oportet credere*, ut dicitur (Hebr. xi, 6).

Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, quâ purificatur impuritas erroris, quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quòd intellectus humanus inordinatè inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundùm rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur (2), quia *universa delicta operit charitas,* ut dicitur (Proverb. x, 12).

Ad *tertium* dicendum, quòd obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectûs humani, secundùm statum præsentis vitæ.

QUÆSTIO VIII.

DE DONO INTELLECTUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono intellectûs et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei; et circa donum intellectûs quæruntur octo : 1° Utrùm intellectus sit donum Spiritûs sancti. — 2° Utrùm possit simul esse in eodem cum fide. — 3° Utrùm intellectus, qui est donum Spiritûs sancti, sit speculativus tantùm, vel etiam practicus. — 4° Utrùm omnes qui sunt in gratia, habeant donum intellectûs. — 5° Utrùm hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. — 6° Quomodo se habeat donum intellectûs ad alia dona. — 7° De eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. — 8° De eo quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS SIT DONUM SPIRITUS SANCTI (3).

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. I, et Isai. XI, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit donum Spiritûs sancti. Dona enim gratuita distinguuntur à donis naturalibus; superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 6). Ergo non debet poni donum Spiritûs sancti.

2. Præterea, dona divina participantur à creaturis secundùm earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium (lib. De divin. nom. cap. 4, lect. 5 et 6). Sed modus humanæ naturæ est ut non simpliciter veritatem cognoscant (quod pertinet ad rationem intellectûs), sed discursivè (quod est proprium rationis), ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 7, lect. 2). Ergo cognitio divina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quàm intellectûs.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet (De anima, lib. III, text. 48). Sed nullum donum Spiritûs sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritûs sancti debet dici intellectus.

Sed *contra* est quod dicitur (Isai. XI, 2) : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectûs* (4).

(1) Id est, fides informis excludit impuritatem erroris; fides verò formata impuritatem affectûs,

(2) Ex his patet B. Thomam docere quòd fides tunc demum perfectam purificationem producat, quando per charitatem formatur.

(3) Inter septem dona Spiritûs sancti de quibus generaliter agitur (1 2, quæst. 68) duo sunt quæ respondent fidei, scilicet donum intellectûs et scientiæ, de quibus hìc disputat S. Doctor.

(4) Idem in multis aliis locis docet Scriptura (Ps. XXXI) : *Intellectum tibi dabo,* etc. (II. Tim. I) : *Dabit tibi Dominus in omnibus intellectum.*

CONCLUSIO. — Quandoquidem homo suo naturali lumine ad quædam intelligenda penetrare non potest, ad ea cognoscenda opus illi fuit aliquo supernaturali lumine : quod lumen homini datum, donum intellectûs appellatur.

Respondeo dicendum quòd nomen intellectûs quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim *intelligere*, quasi *intùs legere*. Et hoc manifestè patet considerantibus differentiam intellectûs et sensûs : nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectûs est quod quid est (1), ut dicitur (De anima, lib. III, text. 26). Sunt autem multa genera eorum quæ interiùs latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecùs penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res enim intelligibiles (2) sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exteriùs sentiuntur), et in causis latent effectus, et è converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus (3). Sed cùm cognitio hominis à sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est quòd quantò lumen intellectûs est fortius, tantò potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectûs est finitæ virtutis; unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulteriùs penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per lumen naturale nobis inditum tantùm cognoscuntur (4) quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut supra dictum est (quæst. II, art. 3, et 1 2, quæst. III, art. 8), necesse est quòd homo ulteriùs pertingat ad quædam altiora; et ad hoc requiritur donum intellectûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis; et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod priùs erat ignotum. Quòd ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus; quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoscimus.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ; sed intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima; et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectûs quàm nomine voluntatis.

ARTICULUS II. — UTRUM DONUM INTELLECTUS POSSIT SIMUL ESSE CUM FIDE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum intellectûs non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst.

(1) *Quod quid est* idem sonat *quidditas* aut essentia rerum.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolai, et edit. Rom. Al., omisso signo parenthesis : *Res etiam intelligibiles*.

(3) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Edit. Patav. et Garcia cum cod. Tarrac. : *Potest dici intellectus, si tamen cognitio hominis à sensu incipiat quasi ab exteriori. Manifestum est autem quòd*, etc.

(4) Ita cum Garcia editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *statim cognoscuntur*.

14), quòd « id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur. » Sed id quod creditur, non comprehenditur, secundùm illud Apostoli (Philipp. III, 12) : *Non quòd jam comprehenderim, aut quòd perfectus sim*. Ergo videtur quòd fides et intellectus non possint esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est (quæst. I, art. 4, et quæst. IV, art. 1). Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

3. Præterea, intellectus est certior quàm scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut supra dictum est (quæst. I, art. 4 et 5). Multò ergo minùs intellectus et fides.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. I, cap. 15, à princ.), quod « intellectus de auditis mentem illustrat. » Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita : unde dicitur (Lucæ ult.) quòd *Dominus aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas*. Ergo intellectus potest simul esse cum fide.

CONCLUSIO. — Possibile est donum intellectûs simul cum fide permanere non quidem secundùm perfectam intelligentiam, vel quantùm ad ea, quæ per se sub fidem cadunt, sed secundùm notitiam imperfectam, et quantùm ad ea tantùm, quæ ad fidem ordinantur.

Respondeo dicendum quòd hìc duplici distinctione est opus : unâ quidem ex parte fidei, aliâ autem ex parte intellectûs. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quòd quædam per se directè cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt; sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum; quædam verò cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista secundùm aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte verò intellectûs distinguendum est, quòd dupliciter dici possumus aliqua intelligere : uno modo perfectè, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundùm quòd in se est; et hoc modo ea quæ directè cadunt sub fide intelligere non possumus durante statu fidei (1); sed quædam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfectè, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quid sit aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur quòd (2) ea quæ exteriùs apparent, veritati non contrariantur, inquantum scilicet homo intelligit quòd propter ea quæ exteriùs apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei (3); et secundùm hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ tres rationes procedunt, secundùm quòd aliquid perfectè intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

ARTICULUS III. — UTRUM DONUM INTELLECTUS SIT SPECULATIVUM TANTUM, AN ETIAM PRACTICUM (4).

De his etiam infra, art. 6 corp. et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus, qui ponitur donum Spiritûs sancti, non sit practicus, sed speculativus tantùm. « Intellec-

(1) In hac hypothesi evidentia rerum quæ sub fide cadunt intrinsecè fulgesceret ac proinde visio fidei succederet.

(2) Ita cod. Alcan. Editi passim habent ex Garcia : *Sed tamen cognoscimus*, etc. Edit. Rom. aliæque veteres : *Sed tamen cognoscitur, secundùm quòd ea*, etc.

(3) Difficultatibus eorum qui fidem contradicunt ratio respondet, sed non directè ac positivè fidei mysteria demonstrat.

(4) In hoc articulo docet S. Doctor donum intellectûs non tantùm esse speculativum, sed etiam practicum ; quia non tantùm se habet ad veritates quæ primò et per se cadunt sub fide, verùm etiam ad operabilia quæ ordinantur ad fidem.

tus enim, ut Gregorius dicit (Moral. lib. I, cap. 15, à princ.), altiora quædam penetrat. » Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est donum, est dignius aliquid quàm intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus, qui est virtus intellectualis, est solùm circa necessaria, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 6). Ergo multò magis intellectus qui est donum, est solùm circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectûs illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LVIII, art. 2, et quæst. LXXI, art. 6). Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

Sed *contra* est quod (Psal. CX, 10) dicitur : *Intellectus bonus omnibus facientibus eum.*

CONCLUSIO. — Quanquam intellectûs donum, quo pars hominis perficitur superior, sit simpliciter magis speculativum quàm practicum, extensione tamen, et secundùm quid practicum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), donum intellectûs non solùm se habet ad ea quæ primò et principaliter cadunt sub fide, sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent. Nam *fides per dilectionem operatur*, ut Apostolus dicit (Gal. V, 6). Et ideo donum intellectûs etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis; quibus conspiciendis et consulendis, secundùm Augustinum (De Trinit. lib. XII, cap. 7, in fin.), inhæret superior ratio, quæ dono intellectûs perficitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operabilia humana, secundùm quòd in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem; sed secundùm quòd referuntur ad regulam legis æternæ, et ad finem (1) beatitudinis divinæ, sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni, quod est intellectus, quòd intelligibilia æterna, vel necessaria considerat, non solùm secundùm quòd in se sunt, sed etiam secundùm quòd sunt regulæ quædam humanorum actuum; quia quantò virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tantò nobilior est.

Ad *tertium* dicendum, quòd regula humanorum actuum est ratio humana et lex æterna, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 6). Lex autem æterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum, secundùm quòd regulatur à lege æterna, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritûs sancti.

ARTICULUS IV. — UTRUM DONUM INTELLECTUS INSIT OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum intellectûs non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. à princ.), quòd « donum intellectûs datur contra hebetudinem mentis. » Sed multi habentes gratiam adhuc patiuntur mentis hebetudi-

(1) Ita codices passim et editi. Al. *ad fidem.*

(2) Affirmativè respondet S. Doctor secundùm illud (Joan. VIII, 12) : *Qui sequitur me non ambulat in tenebris*

nem. Ergo donum intellectûs non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem, quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur (Ephes. III). Sed non omnes habentes fidem habent donum intellectûs; imò qui credunt debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 27, ant. med.). Ergo donum intellectûs non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectûs et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit; quandoque enim « dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit, » ut Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, ante med.). Ergo donum intellectûs non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur (Psalm. LXXXI, 5) : *Nescierunt neque intellexerunt, in tenebris ambulant*. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundùm illud (Joan. VIII, 12) : *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris*. Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectûs.

CONCLUSIO. — Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita et donum intellectûs.

Respondeo dicendum quòd in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis, quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 22, circ. fin., et lib. De prædest. sanct. cap. 1). Voluntas autem non potest rectè ordinari in bonum, nisi præexistente aliquâ cognitione veritatis; quia objectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 34 et 49). Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directè moveatur in bonum quoddam supernaturale; ita etiam per donum intellectûs illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis; sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur à Spiritu sancto, secundùm illud (I. Joan. II, 27) : *Unctio ejus docet vos de omnibus*.

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi non omnes habentes fidem plenè intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda et quòd ab eis nullo modo est deviandum.

Ad *tertium* dicendum, quòd donum intellectûs nunquam se subtrahit sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem; sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quòd superbiæ materia subtrahatur.

ARTICULUS V. — UTRUM DONUM INTELLECTUS INVENIATUR ETIAM IN NON HABENTIBUS GRATIAM GRATUM FACIENTEM (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectûs donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim, exponens illud (Psalmi CXVIII) : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. 3, parum à princ. et conc. 8, circ. fin.), dicit : « Prævolat intellectus, et tardè sequitur humanus atque infirmus affectus. » Sed

(1) Juxta doctrinam D. Thomæ non tantùm in *omnibus*, ut art. præced. demonstratum est, sed etiam in *solis* gratiam gratum facientem habentibus reperitur donum intellectûs.

in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem. Ergo donum intellectûs potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea (Dan. x, 1), dicitur quòd *intelligentiâ opus est in visione prophetica*; et ita videtur quòd prophetia non sit sine dono intellectûs. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet (Matth. VII, 22), ubi dicentibus : *In nomine tuo prophetavimus*, respondetur : *Nunquam novi vos*. Ergo donum intellectûs potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectûs respondet virtuti fidei, secundùm illud (Isai. VII, 9), secundùm aliam litteram (70 Interpr.) : *Nisi credideritis, non intelligetis* (1). Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectûs.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Joan. VI, 45) : *Omnis qui audivit à Patre, et didicit, venit ad me*. Sed per intellectum audita addiscimus vel penetramus, ut patet per Gregorium (Moral. lib. I, cap. 15, ante med.). Ergo quicumque habet intellectûs donum, venit ad Christum; quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectûs non est sine gratia gratum faciente.

CONCLUSIO. — Non potest donum intellectûs in aliquo esse, qui gratiâ gratum faciente careat.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1 et 2), dona Spiritûs sancti perficiunt animam, secundùm quòd est bene mobilis à Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectûs, inquantum intellectus hominis est bene mobilis à Spiritu sancto. Hujusmodi autem motûs consideratio in hoc est quòd homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur à Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectûs, quantùmcumque ex illustratione Spiritûs sancti alia quædam præambula cognoscat. Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret, tanquam optimo; quod est solùm habentis gratiam gratum facientem; sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectûs habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus nominat intellectum quamcumque illustrationem intellectualem; quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea quæ prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd fides importat solùm assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo non est similis ratio de intellectu et de fide.

ARTICULUS VI. — UTRUM DONUM INTELLECTUS DISTINGUATUR AB ALIIS DONIS.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum intellectûs non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed « sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus,

(1) Vulgata legit : *Non permanebitis*.

præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia,» ut patet per Gregorium (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. à princ.). Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium quod est circa principia per se nota. Sed donum intellectûs non est circa aliqua principia per se nota; quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum; ad ea verò quæ supernaturalia sunt, sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (quæst. I, art. 7). Ergo donum intellectûs non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva vel est speculativa vel practica. Sed donum intellectûs habet se ad utrumque, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed *contra* est quòd quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta, quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectûs connumeratur aliis donis, ut patet (Isai. XI). Ergo donum intellectûs est distinctum ab aliis donis.

CONCLUSIO. — Donum intellectûs distinguitur ab aliis Spiritûs sancti donis : à pietate quidem, fortitudine, et timore, quòd hæc tria ad vim appetitivam, intellectus verò ad vim cognoscitivam pertineat. A sapientia autem, scientia et consilio, quòd intellectus, ad ea quæ fidei sunt penetranda spectet : sapientia verò ad rectum judicium de rebus divinis formandum, sicut scientia de rebus creatis. Consilium denique, ad applicandum credita ad singularia opera.

Respondeo dicendum quòd distinctio doni intellectûs ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine et timore, manifesta est; quia donum intellectûs pertinet ad vim cognoscitivam, illa verò tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia hujus doni intellectûs ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam quòd donum intellectûs distinguatur à dono scientiæ et consilii per hoc quòd illa duo pertinent ad practicam cognitionem, donum autem intellectûs ad speculativam; à dono verò sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quòd ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum verò capacitas intellectûs eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum. Et secundùm hoc supra (1 2, quæst. LXVIII, art. 4) numerum donorum assignavimus. — Sed diligenter intuenti donum intellectûs non solùm se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda (1), ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infra dicetur (quæst. seq. art. 3). Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur : *Fides autem est ex auditu*, ut dicitur (Rom. X, 17). Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primò quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundariò ad quædam circa creaturas consideranda, et ulteriùs se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundùm quòd per dilectionem operatur, ut ex dictis patet (quæst. IV,

(1) Cum hoc discrimine; ut primariò quidem circa speculanda versetur, sed circa operanda secundariò tantùm.

art. 2, ad 3). Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra : primò quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur (1) ; et hoc pertinet ad donum intellectûs. Secundò autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantùm ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; quantùm verò ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; quantùm verò ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prædicta differentia quatuor donorum manifestè competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur : dicitur enim per similitudinem intellectus acutus, quando potest penetrare ad intima eorum quæ proponuntur. Unde hebetudo mentis est per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quòd perversè judicat circa communem finem vitæ; et ideo propriè opponitur sapientiæ, quæ facit rectum judicium circa universalem causam. Ignorantia verò importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia; et ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio verò manifestè opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd donum intellectûs est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen quàm fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum verò intellectûs pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd donum intellectûs pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantùm ad judicium, sed quantùm ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

ARTICULUS VII. — UTRUM DONO INTELLECTUS RESPONDEAT SEXTA BEATITUDO, SCILICET : *Beati mundo corde*, ETC.

De his etiam 1 2, quæst. XCIV, art. 3 corp fin. et ad 1, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 et 6 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dono intellectûs non respondeat beatitudo sexta, scilicet : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Munditia enim cordis maximè videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectûs non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectûs.

2. Præterea (Act. XV, 9), dicitur : *Fide purificans corda eorum.* Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei quàm ad donum intellectûs.

3. Præterea, dona Spiritûs sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem; ipsa enim beatos facit, ut supra habitum est (1 2, quæst. III, art. 8). Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei non pertinet ad donum intellectûs.

Sed *contra* est quòd Augustinus dicit (De serm Dom. in monte lib. I, cap. 4, ante med.) : « Sexta operatio Spiritûs sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit. »

CONCLUSIO. — Dono intellectûs ea respondet beatitudo, quâ mundo corde beati in Evangelio dicuntur.

Respondeo dicendum quòd in sexta beatitudine, sicut et in aliis, duo

(1) Quantùm ad ipsam rationem credendi ex qua credibilia cognoscuntur; non secundùm se, vel secundùm propriam rationem, prout sunt in seipsis.

(2) Juxta sensum jam priùs indicatum quem et indicat S. Thomas (art. 4 ad 2

continentur : unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXIX, art. 2 et 4); et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectûs. Est enim duplex munditia : una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectûs ab inordinatis affectionibus; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia verò munditia cordis est, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ; et hæc quidem est munditia mentis depuratæ à phantasmatibus et erroribus; ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundùm hæreticas perversitates; et hanc munditiam facit donum intellectûs. Similiter etiam duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia verò imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tantò in hac vita Deum perfectiùs cognoscimus, quantò magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectûs : prima quidem ad donum intellectûs consummatum, secundùm quod erit in patria (1); secunda verò ad donum intellectûs inchoatum, secundùm quod habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia; tertia verò de perfecta Dei visione. Dona autem et hìc nos perficiunt secundùm quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut supra dictum est (in corp. art. et 1 2, quæst. LXIX, art. 2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM IN FRUCTIBUS FIDES RESPONDEAT DONO INTELLECTUS.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 5 corp. fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd in fructibus fides non respondeat dono intellectûs. Intellectus enim est fructus fidei; dicitur enim (Isai. VII, 9). *Nisi credideritis, non intelligetis,* secundùm aliam litteram (70 Interpr.), ubi nos habemus (2) : *Si non credideritis, non permanebitis.* Non ergo fides est fructus intellectûs.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu; quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 1 et 7). Ergo fides non est fructus intellectûs.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum quàm pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantùm unum pertinens ad intellectum, scilicet fides; omnia verò alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui quàm sapientiæ vel scientiæ, seu consilio.

Sed *contra* est quòd finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectûs videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus; dicit enim Glossa (interl. sup. illud : *Fructus autem spiritûs*), ad Gal. V, « fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo. » Ergo in fructibus fides respondet dono intellectûs.

CONCLUSIO. — Dono intellectûs in via correspondet fides, id est fidei certitudo, ut ejus fructus; in patria verò gaudium.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXX, art. 1),

(1) His verbis non vult significare S. Doctor, ait Sylvius, quòd ad visionem beatificam eliciendam, opus erit dono intellectûs; cùm (ex part. I, quæst. XII, art. 5) notum sit sufficere lumen gloriæ : sed sensus est, quòd quia intellectus hìc per donum illud fuerit purificatus, ista purificatio consummabitur in patria per lumen gloriæ ad visionem beatificam datum.

(2) Vulgata.

cùm de fructibus ageretur, fructus spiritûs dicuntur ultima et delectabilia, quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritûs sancti. Ultimum autem et delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideo oportet quòd illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias, Secundùm hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unus quidem pertinens ad suam potentiam; alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem; et secundùm hoc dicendum est quòd dono intellectûs respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo; sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus est fructus fidei, quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides, cùm dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo pervenit per donum intellectûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides non potest universaliter præcedere intellectum (1); non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectûs consequitur fidem, quæ est virtus; ad quam quidem intellectûs perfectionem sequitur quædam fidei certitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa, quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud; sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solùm ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectûs et scientiæ, quæ possunt (2) etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solùm unus fructus, qui est certitudo signata (3) nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam; quia, sicut jam dictum est (in corp.), ratio finis, qui importatur in nomine fructûs, magis pertinet ad vim appetitivam quàm ad intellectivam.

QUÆSTIO IX.

DE DONO SCIENTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono scientiæ, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm scientia sit donum. — 2° Utrùm sit circa divina. — 3° Utrùm sit speculativa, vel practica. — 4° Quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I. — UTRUM SCIENTIA SIT DONUM.

De his etiam supra, quæst. VIII, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia non sit donum. Dona enim Spiritûs sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis; dicit enim Philosophus (Posteriorum lib. I, text. 5), quòd « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Ergo scientia non est donum Spiritûs sancti.

2. Præterea, dona Spiritûs sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4, et 1 2, quæst. LXVIII, art. 2 et 6). Sed Augustinus (De Trinit. lib. XIV, cap. 1, sub fin.) dicit quòd « scientia

(1) Per *intellectum* hìc S. Doctor non intelligit donum peculiare intellectûs, sed loquitur generaliter de intellectione etiam imperfecta : unde addit : *Non enim posset*, etc.

(2) Cur autem ait *possunt?* dicit Nicolai; nisi quia etiam ad practicam cognitionem secundariò ac reflexè pertinent, nec ad speculativam solam necessariò, quamvis ad eam primariò pertineant, quantùm ad illa saltem quæ in praxim non cadunt, et sunt credibilia prima.

(3) Nicolai, *beatitudo significata*.

non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsâ fide. » Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 8). Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius (1) virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectûs, ut supra dictum est (quæst. VIII, art. 2). Ergo non respondet ei donum scientiæ, nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo cùm dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 2 et 8), videtur quòd scientia non sit donum.

Sed *contra* est quòd (Isai. XI) computatur inter septem dona.

CONCLUSIO. — Scientia est donum Dei, quo homo certum et rectum judicium habet de rebus divinis, discernendo credenda à non credendis; sicut intellectus Dei donum est, quo eadem sibi proposita sane capit.

Respondeo dicendum quòd gratia est perfectior quàm natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cùm autem homo per naturalem rationem assentit secundùm intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: primò quidem quia capit eam; secundò quia de ea certum judicium habet. Et ideo ad hoc quòd intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei, duo requiruntur: quorum unum est quòd sanè (2) capiat ea quæ proponuntur; quod pertinet ad donum intellectûs, ut supra dictum est (quæst. VIII, art. 6). Aliud autem est ut habeat certum et rectum judicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimodè, secundùm diversam conditionem uniuscujusque naturæ; nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis; et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut dictum est (part. I, quæst. XIV, art. 7); et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex; cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritûs sancti, cùm sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa credenda duplex scientia potest haberi: una quidem per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis; et secundùm hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia verò est scientia circa credenda, per quam homo non solùm scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores revincere; et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non datur omnibus, sed quibusdam (3). Unde Augustinus, post verba inducta, subjungit: « Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat: aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis; sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens, si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

(1) Al., *ipsius*.

(2) Hoc est sano et legitimo sensu ne præposterè intelligat et sic aberret in credendo, vel quædam credat non credenda.

(3) Nempe iis qui in Ecclesia alios doceant.

ARTICULUS II. — UTRUM SCIENTIÆ DONUM SIT CIRCA RES DIVINAS.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 3, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientiæ donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XIV, cap. 1, à med.), quòd « per scientiam gignitur fides, nutritur et roboratur. » Sed fides est de rebus divinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut suprà habitum est (quæst. I, art. 1). Ergo et donum scientiæ est de rebus divinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius quàm scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicæ Ergo multò magis donum scientiæ est circa res divinas.

3. Præterea, sicut dicitur (Rom. I, 20), *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quòd etiam sit cira res divinas.

Sed *contra* est quod Augustinus (De Trin. lib. XIV, cap. 1, à med. et lib. XII, cap. 14, circa princ.) dicit : « Rerum divinarum scientia propriè sapientia nuncupetur, humanarum autem propriè, scientiæ nomen obtineat. »

CONCLUSIO. — Donum scientiæ est circa res humanas, sicut sapientia est circa divina, vel circa creaturas, qualenùs de iis per altissimam causam judicatur.

Respondeo dicendum quòd certum judicium de re aliqua maximè datur ex sua causa; et ideo secundùm ordinem causarum oportet esse ordinem judiciorum. Sicut enim causa prima est causa (1) secundæ, ita per causam primam judicatur de causa secunda. De causa autem prima non potest judicari per aliam causam; et ideo judicium, quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum. In his autem in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt à perfectissimo; ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium (2) illud quod significat *quod quid est*, speciali nomine definitio vocatur; quæ autem ab hoc deficiunt, convertibilia existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quòd *propria* dicuntur. Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam certitudinem judicii, ut dictum est (art. præc.), si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia (3); dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia; cognitio verò rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiæ; unde donum scientiæ est solùm circa res humanas, vel solùm circa res creatas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt ea de quibus est fides sint res divinæ et æternæ, tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ; scire autem ipsas res creditas secundùm seipsas per quamdam unionem ad

(1) Sive sit extra genus et absolutè prima; quod soli Deo convenit; sive prima duntaxat in aliquo genere, ut ex adjunctis habet.

(2) Quæ talia dicuntur, quia invicem se inferunt ac reciprocè; sive de se conversim prædicantur, ut risibile de homine, vel similia.

(3) Ita, ex cod. Tarrac., Garcia et editi passim. In cod. Alcan. : *Habet speciale nomen, quia est speciale nomen, quod est sapientia*. Edit. Rom. : *Si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare, habet speciale nomen, quod est sapientia*, etc.

ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm quòd communiter nomen scientiæ sumitur; sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundùm quòd restringitur ad judicium quod fit per res creatas.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst I, art. 1) quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur; et quia id quod est formale, potius est, ideo illæ scientiæ quæ ex principiis mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licèt quantùm ad materiam magis conveniant cum naturali; et propter hoc dicitur (Physicorum lib. II, text. 20), quòd sunt magis naturales. Et ideo cùm homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quàm ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter; et è converso cùm secundùm res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quàm ad scientiam pertinet.

ARTICULUS III. — UTRUM SCIENTIÆ DONUM SIT SCIENTIA PRACTICA.

De his etiam infra, quæst. LII, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 35, art. 3, quæst. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. XII, cap. 14, circa princ.), quòd « actio quâ exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur. » Sed scientia, cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia quæ est donum, est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. I, cap. 15, à med.) : « Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valdè inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret. » Ex qua auctoritate habetur quòd scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

3. Præterea, dona Spiritûs sancti non habentur nisi à justis, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5). Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundùm illud (Jac. IV, 17) : *Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi.* Ergo scientia quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. I, loco cit.) : « Scientia in die suo convivium parat, quia in ventre mentis ignorantiæ jejunium superat. » Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam et practicam. Ergo scientia quæ est donum, est speculativa et practica. Ergo scientia quæ est donum, est speculativa et practica.

CONCLUSIO. — Scientiæ donum magis et principaliùs speculationem respicit, quâ homo scit quæ fide tenere debeat : secundariò autem extendit se ad operationem, secundùm quòd credibilium scientiâ, in agendis dirigimur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 8), donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectùs, ad certitudinem fidei. Fides autem primò et principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima est etiam ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quòd fides ad operationem se extendit, secundùm illud (Galat. V, 6) : *Fides per dilectionem operatur.* Unde etiam oportet quòd donum scientiæ primò quidem et principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide

tenere debeat; secundariò autem se extendit etiam ad operationem, secundùm quòd per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundùm quòd se extendit ad operationem; attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primò; et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. VIII, art. 5), de dono intellectûs, quòd non quicumque intelligit, habet donum intellectûs, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ; ita etiam de dono scientiæ est intelligendum quòd illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum judicium habent circa credenda et agenda, ita quòd in nullo devient à rectitudine justitiæ. Et hæc est scientia sanctorum, de qua dicitur (Sap. X, 10): *Justum deduxit Dominus per vias rectas... et dedit illi scientiam sanctorum.*

ARTICULUS IV. — UTRUM DONO SCIENTIÆ RESPONDEAT TERTIA BEATITUDO, SCILICET : *Beati qui lugent*, ETC.

De his etiam 1 2, quæst. LXIX, art. 3 ad 3, et infra, quæst. CXXI, art. 2, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 corp. fin. et art. 6 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Sicut enim malum est causa tristitiæ et luctûs, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principaliùs manifestantur bona quàm mala, quæ per bona cognoscuntur : « rectum enim est judex sui ipsius, et obliqui, » ut dicitur (De anima, lib. I, text. 85). Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium; dicitur enim (Sapient. VIII, 16) : *Non habet amaritudinem illius conversatio, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium.* Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea, donum scientiæ priùs consistit in speculatione quàm in operatione. Sed secundùm quòd consistit in speculatione, non respondet ei luctus; « quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili et fugiendo, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 49), neque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De sermone Domini in monte, cap. 4, parum à princ.) : « Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt. »

CONCLUSIO. — Dono scientiæ ea aptatur beatitudo quà qui lugent beati prædicantur.

Respondeo dicendum quòd ad scientiam propriè pertinet rectum judicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter à Deo avertitur, secundùm illud (Sap. XIV, 11) : *Creaturæ factæ sunt in odium... et muscipulam pedibus insipientium,* qui scilicet rectum judicium de his non habent, dum æstimant in eis esse perfectum bonum; unde in eis finem constituendo peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis, quod habetur per donum scientiæ. Et ideo beatitudo luctûs ponitur respondere dono scientiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenùs referuntur ad bonum divinum, ex quo propriè

consurgit gaudium spirituale. Et ideo directè quidem spiritualis pax et gaudium consequens respondet dono sapientiæ; dono autem scientiæ respondet quidem primò luctus de præteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum judicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio; quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad *secundum* dicendum, quòd de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem, potest tristari quandoque• et secundùm hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientiæ, secundùm quòd in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua; quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei; sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinatâ affectione circa ipsas; et hoc dico quantùm ad beatitudinem viæ. Et ideo scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

QUÆSTIO X.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis; et primò de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundò de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertiò de ignorantia et hebetudine, quæ opponuntur scientiæ et intellectui. Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundò de hæresi; tertio de apostasia à fide. Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm infidelitas sit peccatum. — 2° In quo sit sicut in subjecto. — 3° Utrum sit maximum peccatorum. — 4° Utrùm omnis actio infidelium sit peccatum. — 5° De speciebus infidelitatis. — 6° De comparatione earum ad invicem. — 7° Utrùm cum infidelibus sit disputandum de fide. — 8° Utrùm sint cogendi ad fidem. — 9° Utrùm sit cum eis communicandum. — 10° Utrùm possint christianis infideles præesse. — 11° Utrùm ritus infidelium sint tolerandi. — 12° Utrùm pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS I. — UTRUM INFIDELITAS SIT PECCATUM (1).

De his etiam infra, quæst. XXXIV, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 39, quæst. I, art. 2 ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum (Orthod. fid. lib. II, cap. 4 et 30). Sed infidelitas non videtur esse contra naturam; dicit enim Augustinus (lib. De prædestinatione sanctorum, cap. 5, circa fin.), quòd « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam. Et ideo non est peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis quòd infidelitatem vitet, quam vitare non potest, nisi fidem habendo; dicit enim Apostolus (Rom. X, 14) : *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 4), sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Joan. III) : *Qui autem non credit jam judicatus est... ira Dei manet super eum.*

Sed *contra*, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

CONCLUSIO. — Infidelitas negativè sumpta, magis pœna est quàm peccatum : at infidelitas contrarie accepta, quâ quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est.

Respondeo dicendum quòd infidelitas dupliciter accipi potest : uno modo secundùm puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quòd non habet fidem; alio modo potest intelligi infidelitas secundùm contrarietatem (1) ad fidem; quâ scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundùm illud (Isaiæ LIII) : *Quis credidit auditui nostro?* et in hoc propriè perficitur ratio infidelitatis; et secundùm hoc infidelitas est peccatum.— Si autem accipiatur secundùm negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata quæ sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum (2). Unde Dominus dicit (Joan. XV, 22) : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent;* quod exponens Augustinus (tract. 89 in Joan., ante med.), dicit, quòd «loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum.»

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habere fidem non est in natura humana; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi (3). Unde infidelitas secundùm hoc est contra naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de infidelitate, secundùm quòd importat simplicem negationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd infidelitas, secundùm quòd est peccatum, oritur ex superbia; ex qua contingit quòd homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei et sano intellectui (4) Patrum; unde Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), quòd «ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones.» Quamvis posset dici quòd sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis; ita etiam vitia opposita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS II. — UTRUM INFIDELITAS SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO (5).

De his etiam Sent. II, dist. 56, quæst. I, art. 2 ad 4, et III, dist. 23, quæst. II, art. 3, quæst. I ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit (lib. De duabus animabus, cap. 10 et 11). Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est (art. præc.). Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quòd prædicatio

(1) Infidelitas contraria hic latiùs accipitur, ita ut sub illa comprehendatur infidelitas quæ dicitur privativa et ea quæ strictiùs loquendo vocatur contraria. Prior est carentia fidei in eo qui potuit ac debuit credere, sed non voluit, etiamsi nullum habeat errorem positivum in intellectu. Posterior vero est carentia fidei in eo qui vel expresse et formaliter negat aliquam propositionem pertinentem ad fidem, vel asserit errorem tali propositioni contrarium.

(2) Hæc propositio Baiana fuit à Pio V et Gregorio XIII damnata : *Infidelitas purè negativa, in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.*

(3) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *exteriori veritati prædicationis.*

(4) Nicolai, *ex sano intellectu.*

(5) Responsio certa est infidelitatem esse in intellectu tanquam in subjecto et principio proximo quod actum infidelitatis elicit, produci tamen à voluntate tanquam à causa movente.

fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea (II. Corinth. II, super illud : *Satanas transfigurat se in angelum lucis*), dicit Glossa ord. August. in Enchirid. cap. 60), quòd « si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus. si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt. » Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate. Non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

Sed *contra*, contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides, cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

CONCLUSIO. — Cùm dissentire, quod est actus infidelitatis, sit actus intellectûs moti à voluntate, necessariò ipsum infidelitatis peccatum subjectivè quidem in intellectu est, in voluntate verò ut in proximo motivo.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXIV, art. 1 et 2), peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actûs peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium : unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum ; et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actûs peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum ; sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ ; et secundùm hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectûs, sed moti à voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto; in voluntate autem sicut in primo motivo (1). Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd contemptus voluntatis causat dissensum intellectûs, in quo perficitur ratio infidelitatis ; unde causa infidelitatis est in voluntate ; sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei, quia « sensus corporis fallitur; mens verò non removetur à vera rectaque sententia, » ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cùm incipit ad sua adducere, id est, ad mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

ARTICULUS III. — UTRUM INFIDELITAS SIT MAXIMUM PECCATORUM.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 2, et part. III, quæst. LXXX, art. 5 corp. et De malo, quæst. II, art. 10, et ad 2, et quæst. III, art 8 ad 1, et Rom. II, lect. 2, et Hebr. X, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd infidelitas non sit maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus (De bapt. lib. IV, contra Donatist. cap. 20, in princ.), et habetur 6, quæst. I : « Utrùm catholicum pessimis moribus alicui hæretico, in cujus vita præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quòd reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam. » Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum quòd infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum, non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum ; dicit enim Apostolus (I. Timoth. I, 13) : *Priùs fui blasphemus, et persecutor,*

(1) Ita melioris notæ codices, et edit. Patav. Al., *in proximo motivo ; item in principio motivo*. Melius *primo*, ait Nicolaï, motivum enim primum appellatur, quia primò impellit intellectum ad non assentiendum veritati.

et contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea, majori peccato debetur major pœna, secundùm illud (Deuteron. xxv, 2) : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed major pœna debetur fidelibus peccantibus quàm infidelibus, secundùm illud (Hebr. x, 29) : *Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ergo infidelitas non ex maximum peccatorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit, exponens illud (Joan. xv) : *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent* (tract. 89 in Joan., à princip.): « Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum (scilicet infidelitatis) quo tenentur cuncta peccata. » Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

CONCLUSIO. — Quia per infidelitatis peccatum homines magis à Deo separantur quàm per cætera; ideo gravissimum eorum peccatorum est, quæ contingunt in morum perversitate.

Respondeo dicendum quòd omne peccatum formaliter consistit in aversione à Deo, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 6, et quæst. LXXIII, art. 3). Unde tantò aliquod peccatum est gravius, quantò per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur : quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse quòd quantùm ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de eo habet; quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est quòd peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secùs autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis, ut infra dicetur (quæst. xx, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet peccatum quod est gravius secundùm suum genus, esse minùs grave secundùm aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico et hæretico aliàs non peccante; quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, et è converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad *secundum* dicendum, quòd infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet renisum (1) ad ea quæ sunt fidei; et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi; ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis, et maximè quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad *tertium* dicendum, quòd infidelis pro peccato infidelitatis graviùs punitur quàm alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, putà pro adulterio, si committatur à fideli et ab infideli, cæteris paribus, graviùs peccat fidelis (2) quàm infidelis; tum propter notitiam veritatis ex fide, tum etiam propter sacramenta fidei quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIS ACTIO INFIDELIS SIT PECCATUM (3).

De his etiam Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp. fin. et I, dist. 41, quæst. I, art. 1, et De malo, quæst. II, art. 5 ad 7, et Rom. XIV fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd quælibet actio infidelis sit

(1) Ita cod. Tarrac. et Alcan. Theologi, Nicolai, et edit. Rom., *dissensum*. Edit. Patav., *renitentiam*.

(2) Ita edit. Rom., et Theologi ex Mss. Garcia, Nicolai et edit. Patav., *graviùs punitur, quia graviùs peccat fidelis*, etc.

(3) De fide est contra Lutherum, Calvinum, Baïum ac Jansenium omnes infidelium actiones, non esse peccata.

peccatum. Quia, super illud (Rom. XIV) : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa (ord. ex lib. Sentent. Prosp. cap. 106) : « Omnis infidelium vita est peccatum. » Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori, corrumpitur et posterius. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cùm in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed *contra* est quod de Cornelio adhuc infideli existente dictum est (Act. X), quòd acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo. Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio est bona.

CONCLUSIO. — Tametsi infideles divinâ gratiâ careant, quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum naturæ bonum, possunt aliquid operari; quanquam id non sit meritorium vitæ æternæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. LXXXV, art. 1 et 2), peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cùm infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratiâ carent; remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est quòd infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quòd in omni suo opere peccent; sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cùm peccata sine fide non tollantur; vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est (2). Unde ibid. (non in Glos. sed ex Aug. lib. IV contra Julian. cap. 3) subditur : « Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat. »

Ad *secundum* dicendum, quòd fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est quòd infidelis non erat; alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestatâ Evangelii veritate. Unde, ut eum in fide pleniùs instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS V. — UTRUM SINT PLURES INFIDELITATIS SPECIES.

De his etiam infra, quæst. II, art. 1 corp. et quæst. XCIV, art. 1 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures infidelitatis species. Cùm enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quòd sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, à qua habet unitatem, licèt multa materialiter credat. Ergo etiam objectum infidelitatis est

(1) Hinc damnata fuit à Pio V hæc propositio : *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes vitia sunt.*

(2) Fides hic non intelligitur ea quam vocamus virtutem theologicam, sed persuasio quâ quis credit vel existimat aliquid sibi esse licitum.

veritas prima. Ea verò quæ discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundùm speciem non attenditur secundùm principia materialia, sed secundùm principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species, secundùm diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis à veritate fidei deviare. Si ergo secundùm diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quòd sint infinitæ infidelitatis species; et ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quòd errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed *contra* est quòd unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. « Bonum enim contingit uno modo, malum verò multipliciter, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 22), et per Philosophum (Eth. lib. II, cap. 6, à med.). Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

CONCLUSIO. — Plures et determinatæ sunt infidelitatis species, si secundùm comparationem ad fidem considerentur, scilicet paganorum, hæreticorum, et Judæorum; plures autem et indeterminatæ, si considerentur varii infidelitatis errores in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quòd quælibet virtus consistit in hoc quòd attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut supra dictum est (1 2, quæst. LV, art. 3 et 4, et LXIV, art. 1). Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam; sed à regula deviare contingit multipliciter; et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter : uno modo secundùm diversam habitudinem ad virtutem; et secundùm hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum quæ opponuntur virtuti; sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundùm excessum ad virtutem, et aliud vitium secundùm defectum à virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundùm corruptionem diversorum quæ ad virtutem requiruntur; et secundùm hoc uni virtuti, putà temperantiæ vel fortitudini, opponuntur infinita vitia, secundùm quòd infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut à rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum (1). — Sic ergo dicendum quòd si infidelitas attendatur secundùm comparationem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, et numero determinatæ. Cùm enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter; quia aut renititur fidei nondum susceptæ, et talis infidelitas est paganorum, sive gentilium (2); aut renititur fidei christianæ susceptæ, et hoc vel in figura, et sic est infidelitas Judæorum, vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis (3). — Si verò distinguantur infidelitatis species secundùm errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species; possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum (lib. De hæresibus, circa fin.).

(1) Quasi de genere infinitorum ex græco τοῦ ἀπείρου.

(2) Sub hac specie includuntur atheismus, deismus et mahumetismus.

(3) Hæc triplex infidelitatis distinctio communiter accipitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter : uno modo secundùm intentionem peccantis, et secundùm hoc id ad quod convertitur peccans est formale objectum peccati, et ex hoc diversificantur ejus species; alio modo secundùm rationem mali, et sic illud bonum à quo receditur, est formale objectum peccati; sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imò est privatio (1). Sic ergo dicendum est quòd infidelitatis objectum est veritas prima, sicut à qua recedit; sed formale ejus objectum, sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur; et ex hac parte ejus species diversificantur : unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono; sunt autem diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterùm secundùm diversas habitudines inordinatas ad Deum; sic etiam fides est una virtus ex hoc quòd adhæret uni primæ veritati ; sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quòd infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundùm diversa, in quibus erratur.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum; ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret, inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, et diversis corporalibus morbis (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM INFIDELITAS GENTILIUM SEU PAGANORUM SIT CÆTERIS GRAVIOR.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior cæteris. Sicut enim corporalis morbus tantò est gravior, quantò saluti principalioris membri magis contrariatur; ita peccatum tantò videtur esse gravius, quantò contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, à qua deficiunt gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tantò hæresis aliquorum detestabilior est, quantò in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt; sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit quàm hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi à persona Filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt à fide quàm Judæi et hæretici; quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas est gravissima.

3. Præterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Judæis, quia confitentur vetus Testamentum esse à Deo; bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum Testamentum. Ergo minùs peccant quàm gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Pet. II, 21) : *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post cognitionem retrorsùm converti.* Sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem et Judæi aliqualiter cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem et Judæi aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

CONCLUSIO. — Quanquam gentiles in pluribus errent quàm Judæi, et Judæi in pluribus à vera fide recedant quàm hæretici, simpliciter tamen Judæorum (qui Evangelii figuram susceptam, malè interpretando, corruperunt) infidelitas gravior

(1) Ita ex Mss. Theologi et Nicolai. Al., *privatio speciei.*

(2) Si quis in errorem inciderit, in confessione declarare debet in quo particulariter erraverit, illique non satis foret dicere se fuisse hæreticum, sive paganum.

est quàm gentilium : hæreticorum autem (qui suscipientes et profitentes ipsum Evangelium, illud corrumpunt) infidelitas est omnium gravissima.

Respondeo dicendum quòd in infidelitate, sicut dictum est (art. præc.), duo possunt considerari : quorum unum est comparatio ejus ad fidem ; et ex hac parte aliquis graviùs contra fidem peccat qui fidei renititur susceptæ, quàm qui renititur fidei nondum susceptæ; sicut graviùs peccat qui non implet quod promisit, quàm si non impleat quod nunquam promisit. Et secundùm hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelii, et ei renituntur eam corrumpentes, gravius est peccatum quàm Judæorum, qui fidem Evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam malè interpretantes corrumpunt; ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum quàm infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem Evangelii susceperunt.—Aliud quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundùm hoc, cùm in pluribus errent gentiles quàm Judæi, et Judæi quàm hæretici, gravior est infidelitas gentilium quàm Judæorum, et Judæorum quàm hæreticorum; nisi fortè quorumdam, putà Manichæorum (1), quia etiam circa credibilia plus errant quàm gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ, quantùm ad rationem culpæ : quia infidelitas habet rationem culpæ, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), magis ex hoc quòd renititur fidei, quàm ex hoc quòd non habet ea quæ sunt fidei ; hoc enim videtur, ut dictum est (ibid.), magis ad rationem pœnæ pertinere. Unde simpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum est pessima (2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VII. — UTRUM SIT CUM INFIDELIBUS PUBLICÈ DISPUTANDUM (3).

De his etiam II. Tim. II, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit cum infidelibus publicè disputandum. Dicit enim Apostolus (II. Tim. II, 14) : *Noli verbis contendere; ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.* Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publicè disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Martiani Augusti per canones confirmata (tit. De sum. Trin. et fide cath. lib. 1 Cod. cap. *Nemo*) sic dicit : « Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi (4), si quis semel judicata aut rectè disposita revolvere, et publicè disputare contendit. » Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei publicè disputare præsumat.

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem ; ea autem quæ sunt fidei, cùm sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei non est publicè disputandum.

Sed *contra* est quod (Act. IX, 22) dicitur quòd *Saulus invalescebat et confundebat Judæos;* et quòd *loquebatur gentibus, et disputabat cum Græcis.*

CONCLUSIO. — Publicè disputare cum infidelibus coram fidelibus idiotis et simplicibus, dubitando de fide, peccatum est : at disputare de fide ad exercitium, vel ad

(1) Propter insanissimas de Deo ipso fictiones quas lib. De hæresibus Augustinus recenset.

(2) Hinc hæc verba (Luc. XII) : *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, vapulabit plagis multis : qui autem non cognovit et plagis digna fecit, vapulabit paucis.*

(3) Hoc genus disputationis ita laicis inhibitum est ab Alexandro IV : *Inhibemus ne cuiquam laicæ personæ liceat publicè vel privatim de fide catholica disputare : qui verò contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur.* Cajetanus solummodò casus necessitatis aut eximiæ utilitatis excipit.

(4) Nempe synodus Chalcedonensis cui Martianus interfuit.

errores confutandos, coram tamen sapientibus vel confirmatione fidei egentibus, laudabile est.

Respondeo dicendum quòd in disputatione fidei duo sunt consideranda: unum quidem ex parte disputantis, aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est.—Ex parte verò audientium considerandum est utrùm illi qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum : quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, putà Judæis vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem; aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publicè disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint; per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius (Pastoral. lib. II, cap. 4 in princ.) : « Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit. » In secundo verò casu periculosum est publicè disputare de fide coram simplicibus; quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum quàm firmitate sententiarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex illa prohibet publicam disputationem de fide quæ procedit ex dubitatione fidei, non autem illam quæ est ad fidei conservationem (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando, sed propter veritatem manifestandam, et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare; quandoque quidem defendendo fidem, secundùm illud (I. Petri III, 15) : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ est in vobis spe et fide.* Quandoque autem ad convincendos errantes, secundùm illud (Tit. I, 9) : *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.*

ARTICULUS VIII. — UTRUM INFIDELES COMPELLENDI SINT AD FIDEM.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. II, art. 1 ad 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim (Matthæi XIII), quòd servi patrisfamiliâs, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo : *Vis, imus, et colligimus ea?* et ipse respondit : *Non, ne fortè colligentes zizania eradicetis simul cum eis et triticum;* ubi dicit Chrysostomus (hom. 47 in Matth. aliquant. à princ.) : « Hæc dicit Dominus prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos; quia si eos occideritis, necesse est mul-

(1) Ex his concludit Sylvius disputationem cum hæreticis plerumque esse inutilem et periculosam atque adeo rarissimè expedire.

(2) Ita Nicolai et edit. Patav. cum Mss. Al., *confirmationem.*

tos sanctorum simul subverti.» Ergo videtur quòd pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea (in Decr. dist. 45, cap. 5, et in conc. Tolet. 4, can. 57), sic dicitur : « De Judæis præcipit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferri.» Ergo pari ratione nec alii infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea, Augustinus dicit (tract. 26 in Joan. aliquant. à princ.), quòd « cætera potest homo nolens, credere verò non nisi volens. » Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quòd infideles non sint ad fidem cogendi.

4. Præterea (Ezech. XVIII, 32), dicitur ex persona Dei : *Nolo mortem peccatoris*. Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut supra dictum est (1 2, quæst. XIX, art. 9, et art. 10). Ergo etiam nos non debemus velle quòd infideles occidantur.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. XIV, 23) : *Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea*. Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam, intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

CONCLUSIO. — Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut Judæi et gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi; at infideles, hæretici et apostatæ sunt cogendi, ut id adimpleant quod promiserunt.

Respondeo dicendum quòd infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Judæi; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant (1), quia credere voluntatis est; sunt tamen compellendi à fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant, quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent; sed propter hoc ut eos compellant, ne fidem Christi impediant. Alii verò sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt, et eam profitentur, sicut hæretici, et quicumque (2) apostatæ; et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus ad Vincentium (epist. 143, olim 48, ante med.) de se dicit : « Hæc primitùs mea sententia erat neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. » Quod ergo Dominus dicit : *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur : *Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum*. « Ubi satis ostenditur, sicut Augustinus dicit contra epistolam Parmeniani (lib. III, cap. 2, à med.), « cùm metus iste non subest, id est, quando ita cujusque crimen

(1) Hoc declarat concilium Tridentinum his verbis (sess. XIV, can. 2) : *Ecclesia in neminem judicium exercet, qui non priùs in ipsam per baptismi januam ingressus est* (Cf. S. Greg. lib. II, epist. 50, conc. Tolet. IV, can. 57; Innocent. III, cap. *Majores*, Cœlest. III, cap. *Sicut Judæi*.

(2) Ita cum codd. Tarrac., Alcan., Paris., aliisque, editi passim. Al., *quandoque*.

(3) Ita (Corp. juris canon. cap. *Contra christianos de hæreticis* in VI, cap. *Majores*, et cap. *De Judæis* ad 45; conc. Trident. sess. VII, can. 14).

notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ. »

Ad *secundum* dicendum, quòd Judæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem; si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis: ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium Comitem (ep. 185, olim 50, parum ante med.): « Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere? cui vim Christus intulit? Agnoscant in Paulo priùs cogentem Christum, et postea docentem. »

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut in eadem epistola (à med.) Augustinus dicit, « nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum. »

ARTICULUS IX. — UTRUM CUM INFIDELIBUS POSSIT COMMUNICARI.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. III, art. 3 corp. et dist. 18, quæst. II, art. 1, quæst. I, et quodl. X, art. 2, et I. Cor. V fin.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus (I. Cor. X, 27): *Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate;* et Chrysostomus dicit (hom. 25 super epist. ad Hebr. vers. fin.): « Ad mensam paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus. » Sed ad cœnam alicujus ire est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Cor. V, 12): *Quid mihi est de his qui foris sunt judicare?* Foris autem sunt infideles. Cùm ergo per judicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quòd non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, dominus non potest uti servo, nisi ei communicando, saltem verbo, quia dominus movet servum per imperium. Sed christiani possunt habere servos infideles, vel Judæos, vel etiam paganos, sive Saracenos (1). Ergo possunt licitè cum eis communicare.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. VII, 2): *Non inibis cum eis fœdus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia;* et super illud (Levit. XV): *Mulier, quæ redeunte mense*, etc., dicit Glossa ordin.: « Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus. »

CONCLUSIO. — Non possunt fideles cum hæreticis et apostatis infidelibus communicare, sicut cum infidelibus Judæis, vel Paganis, qui nunquam fidem suscepe-

(1) Mahumetis sectatores appellantur Saraceni, populi Arabiæ felicis, qui priùs Agareni ab Agar, postea Ismaelitæ ab Ismael filio Abraham dicti sunt. Hujus vocis etymon derivant ab Arabico *Sarak* (furatus est) quia *Arabum natio, lare sedibusque incertis, vaga, et latrociniis dedita,* ait *Ammianus Marcellinus*. Vult Isidorus (Origin. lib. IX, c. 2) vocari Saracenos, *quia ex Sara genitos se prædicent*. Quod aliis non probatur; *tum quia eos non genuit, tum quia hoc modo oporteret aut* à Sara Sareos dictos, aut uxorem Abrahami non Saram, sed Saracam vocatam fuisse. V. Martin. Lexicon philologic. Pocokius Saracenos, alias *Scenitas* seu *Nomades* appellatos, sic dictos esse ostendit, quòd incolebant Orientem. Spec. hist. Arab. p. 34 (edit. Parm.).

runt; at fideles firmi in fide possunt cum infidelibus Judæis, vel paganis communicare, cùm per illos horum conversio speretur: non autem hoc licet fidelibus simplicibus et infirmis.

Respondeo dicendum quòd communio alicujus personæ interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur; alio modo ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Et utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest (I. Cor. v) Nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione: *Nescitis, quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ illatæ, cùm dicit: *Nonne de his qui intus sunt vos judicatis?* — Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet paganorum vel Judæorum, quia non habet de eis judicare spirituali judicio, sed temporali, in casu cùm inter christianos commorantes aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui à fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter à fide recedendo sicut apostatæ; in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. — Sed quantùm ad secundum modum, videtur esse distinguendum secundùm diversas conditiones personarum, et negotiorum, et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quòd ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quàm fidelium à fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Judæis; et maximè si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione; et præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et sic per hæc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ecclesia contra infideles non habet judicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam; habet tamen judicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam; ad quod pertinet quòd Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad *tertium* dicendum, quòd magis est probabile quòd servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quàm è converso. et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis servi, deberet eum à se abjicere, secundùm illud mandatum Domini (Matth. XVIII, 8): *Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et projice abs te.*

Ad argumentum (1) in oppositum, dicendum quòd Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingressuri erant Judæi, qui erant proni ad idololatriam; et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur à fide; et ideo ibidem subditur: *Quia seducet filium tuum, ne sequatur me.*

(1) In Mss. (in quibus deest, *Et per hæc patet solutio ad primum*) primo loco ponitur quod hic postremum est, et respondet argumento, *sed contra;* unde omnia sus deque miscentur, ut patet in edit. Rom. an. 1570, quæ postea notat ad marginem: *Deest solutio prioris argumenti.* Theologi idem præstiterunt; sed loco: *Ad primum ergo dicendum*, substituerunt optimè: *Ad argumentum in oppositum ergo dicendum;* in cujus fine addunt: « Solutio 1 colligenda est ex dictis in corp. » Nicolai primus coordinavit, ut hic, quem secutæ sunt edit. Patav. hoc loco legentes: « Ad quartum, quod in contrarium objicitur, dicendum, etc.

ARTICULUS X. — UTRUM INFIDELES POSSINT HABERE PRÆLATIONEM, SEU DOMINIUM SUPRA FIDELES.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus (I. Tim. VI, 1): *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur;* et quòd loquatur de infidelibus, patet per hoc quod subdit : *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant.* Et (I. Petri II, 18) dicitur : *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantùm bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Non autem hoc præciperetur per doctrinam apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quòd infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea, quicumque sunt de familia alicujus principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum; unde dicitur (Philipp. IV, 22) : *Salutant vos omnes sancti, maximè autem qui de Cæsaris domo sunt,* scilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit (Politic. lib. I, cap. 3, ante med.), servus est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent, sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subjici; possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici, etiam quantùm ad dominium.

Sed *contra* est quòd ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus : dicit enim Apostolus (I. Corinth. VI, 1) : *Audet aliquis vestrum habens negotium adversùs alterum, judicari apud iniquos,* id est, infideles, *et non apud sanctos?* Ergo videtur quòd infideles fidelibus præesse non possint.

CONCLUSIO. — Non sunt infideles assumendi ad dominium seu prælaturam fidelium : cederet enim hoc in scandalum ac periculum fidei ; at si præexistant, tolerandi videntur ad scandalum vitandum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda; et hoc nullo modo permitti debet : cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei; de facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium (1), nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis; et similiter infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quòd infideles acquirant dominium super fideles; vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est quòd dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundùm se considerata non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles (2). Potest tamen justè per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis tale jus dominii vel prælationis tolli ; quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios

(1) Juxta illud Ecclesiastæ X, 2 : *Qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea : rex insipiens perdet populum suum.*

(2) Hinc damnatus est Wicleffi articulus dicentis nullum esse dominium civilem, dum est in peccato mortali.

Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit (1). In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus Judæorum, cùm fuerit factus christianus, statim à servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus (2); et similiter si infidelis existens fuerit emptus ad servitium; si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia: quia cùm ipsi Judæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum: sicut etiam principes sæculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis. In illis verò infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit, licèt posset instituere de jure, et hoc facit ad scandalum vitandum; sicut etiam Dominus (Matthæi XVII) ostendit quòd poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cùm dixisset quòd servi dominos suos honorarent, subjungit: *Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur.*

Unde patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem (3); et utile erat quòd aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles; sicut beatus Sebastianus christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et adhuc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi præfectis ad omnia negotia; sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera; unde periculosius est quòd infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles, quàm quòd accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia quòd christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur (III. Reg. VI). Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitùs interdicendum.

ARTICULUS XI. — UTRUM INFIDELIUM RITUS SINT TOLERANDI.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quòd infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire qui non prohibet, cùm prohibere possit, ut habetur in Glossa (ordin. Ambros.) super illud (Rom. I): *Non solùm qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

2. Præterea, ritus Judæorum idololatriæ comparantur; quia, super illud (Galat. V): *Nolite iterùm jugo servitutis contineri,* dicit Glossa interl.: « Non est levior hujus legis servitus quàm idololatriæ. » Sed non sustineretur quòd idololatriæ ritum aliqui exercerent (5); quinimò christianorum principes templa idolorum primò claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat (De civit. Dei, lib. XVIII, cap. 40, in fin.). Ergo secundùm hoc etiam ritus Judæorum tolerari non debent.

(1) Nempè ad vitandum scandalum.

(2) Putà ex domestico servo generatus.

(3) Hinc cantat Ecclesia (in hymn. Epiphan.): *Non eripit mortalia qui regna dat cœlestia.*

(4) Cf. legendam sancti illius in Brev. Roman. ad 20 januar.

(5) Sic vetitum est ne in terris christianorum sinantur suos ritus facere Saraceni in Clementina de Judæis, cap. *Cedit,* et concil. Viennensi, et ex Clemente V

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est (art. 3 huj. qu.). Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum et alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non sunt.

Sed *contra* est quod (Decret. dist. 45, cap. *Qui sincera*) dicit Gregorius de Judæis (lib. XI Regist. epist. 15, in fin.): « Omnes festivitates suas, sicut hactenùs ipsi, et patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam. »

CONCLUSIO. — Infidelium ritus, qui aliquid utilitatis, vel veritatis ipsis afferant fidelibus, tolerandi sunt; reliqui verò ritus nullo modo tolerandi sunt.

Respondeo dicendum quòd humanum regimen derivatur à divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summè bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset: ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui præsunt, rectè aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur; sicut Augustinus dicit (De ordine, lib. II, cap. 4 circa med.): « Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. » Sic ergo quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quòd Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quòd testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus; et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. — Aliorum verò infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi fortè ad aliquod malum vitandum; scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XII. — UTRUM PUERI JUDÆORUM ET ALIORUM INFIDELIUM SINT INVITIS PARENTIBUS BAPTIZANDI (1)

De his etiam part. III, quæst. LXV, art. 10, quodl. II, quæst. IV, art. 2, et quodl. III, quæst. V, art. 2 corp.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri Judæorum et aliorum infidelium sint baptizandi parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale quàm jus patriæ potestatis in pueros: quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cùm filius familias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundùm illud (Matth. XIX, 6): *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim Apostolus (I. Corinth. VII, 15): *Quòd si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi;* et Canon (caus. 28, quæst. II, cap. *Si infidelis*) dicit quòd « si conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare. » Ergo multò magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æter-

(1) Quod in hoc articulo S. Thomas docet his verbis concil. Toletan. omninò consentaneum est (concil. Tolet. III): *De Judæis autem præcipit sancta synodus nemini ad credendum vim inferre, ut integra sit forma justitiæ.*

næ, quàm circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cùm ergo filii Judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quòd sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria, si eos baptizent invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quàm patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est injustum, si filii Judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quàm prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur janua cœli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur (Ezech. III et XXXIII, 6), de eo qui *videt gladium venientem, et non insonuerit tubâ*. Ergo multò magis, si pueri Judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, et non baptizaverunt.

Sed *contra* est quòd nemini facienda est injuria. Fieret autem Judæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis; quia amitterent jus patriæ potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

CONCLUSIO. — Non sunt infidelium pueri invitis parentibus baptizandi, quia id Ecclesiæ Dei consuetudo in omnibus sequenda, nunquam probavit : quod et justitiæ naturali repugnaret, et inde fides in periculum venire posset.

Respondeo dicendum quòd maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda ; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ quàm auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quòd Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Silvester Constantino, et Ambrosius Theodosio; qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenùs observatam, Judæorum filii invitis parentibus baptizentur. Et hujus ratio est duplex : una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum cùm ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possent à parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt; quod vergeret in fidei detrimentum. Alia verò ratio est, quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primò quidem à parentibus non distinguitur secundùm corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum verò, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero; quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali; unde sicut bos vel equus est alicujus, ut utatur eo cùm voluerit, secundùm jus civile, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quòd filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam habeat usum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem in-

cipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus; et potest quantùm ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei, et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quòd salvati sunt in fide parentum; per quod datur intelligi, quòd ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipuè antequam habeant usum rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad *secundum* dicendum, quòd à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis: putà si quis à suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet à periculo mortis æternæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad *quartum* dicendum, quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundùm eorum dispositionem (1) sunt circa ipsum divina agenda.

Ad *quintum* dicendum, quòd periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde (Ezech. III, 17) præmittitur: *Speculatorem dedi te filiis Israel.* Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum, si propter subtractionem sacramentorum eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUÆSTIO XI.

DE HÆRESI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de hæresi; circa quam quæruntur quatuor: 1° Utrùm hæresis sit infidelitatis species. — 2° De materia ejus circa quam est. — 3° Utrùm hæretici sint tolerandi. — 4° Utrùm revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS I. — UTRUM HÆRESIS SIT INFIDELITATIS SPECIES.

De his etiam supra, quæst. X, art. 5, et infra, quæst. XCIV, art. 1 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam; dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. V: *Manifesta sunt opera*, et habetur in Decret. 24, quæst. III, cap. 27): « Hæresis græcè (2) ab electione dicitur, quòd scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. » Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (1 2, quæst. XIII, art. 1). Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipuè accipit speciem à fine; unde Philosophus

(1) Nicolai, *dispensationem*.

(2) Idem annotârunt Tertullianus (De præscript. cap. 6 et B. Hieronymus (in cap. 5 ad ... nuit interpres Novi Testamenti, ut Act. XV et I. Cor. II; interdum redditur per nomen latinum *secta*, ut Act. 24, 26, 28 et Gal. 5.

dicit (Ethic. lib. v, cap. 2, à princ.), quòd « ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quàm mœchus. » Sed finis hæresis est commodum temporale, et maximè principatus et gloria ; quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis; dicit enim Augustinus (lib. De utilitate credendi, cap. 1, circa princ.), quòd « hæreticus est qui alicujus temporalis commodi et maximè gloriæ principatûsque sui gratiâ, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur. » Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas, cùm sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis; dicit enim Apostolus (Galat. v, 19): *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia;* et inter cætera postmodum subdit, *dissensiones, sectæ;* quæ sunt idem quod hereses. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

Sed *contra* est quòd falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur; ergo sub infidelitate continetur.

CONCLUSIO. — Hæresis est infidelitatis species ad eos pertinens, qui fidem Christi professi sunt, et ejus dogmata corrumpunt.

Respondeo dicendum quòd nomen hæresis, sicut dictum est (argum. 1), electionem importat (1). Electio autem, ut supra dictum est (1 2, quæst. XIII, art. 3), est eorum qui sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supra dictis patet (quæst. IV, art. 3 et 5). Unde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem. Quia verò quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur; quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui rectè fidem christianam habet, suâ voluntate assentit Christo in his quæ verè ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei christianæ dupliciter quis potest deviare : uno modo quia ipse Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem ; et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et Judæorum. Alio modo per hoc quòd intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat; quia non elegit ea quæ sunt verè à Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus et causam ; sicut cùm aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio (2) fine et objecto; sed ex fine ultimo ostenditur quòd mœchia et ex furto oritur, et sub eo continetur, sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere; ut patet ex his quæ supra de actibus dicta sunt in communi (1 2, quæst. XVIII, art. 6

(1) Apud veteres tum Græcos, tum Latinos vocabula *hæresis* et *secta* sunt generalia et ad cujuscumque disciplinæ dogmata accommodantur, etiam aliquando in bonam partem. Sed juxta theologos hæresis est species infidelitatis quæ definiri potest : *Error pertinax fidei manifestè repugnans in eo qui fidem Christi in veritate professus est.*

2 Ita cum Mss. passim veteres editi. Theologi et edit. Patav. an. 1712, *ex proximo;* perinde est.

et 7). Unde et similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ, et ex hoc speciem habet; sed ex fine remoto ostenditur causa ejus, scilicet quòd oritur ex superbia vel cupiditate.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut hæresis dicitur ab eligendo, ita secta dicitur à sectando, sicut Isidorus dicit (Etym. lib. VIII, cap. 3). Et ideo hæresis, et secta idem sunt; et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantùm ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundùm quòd oritur ex superbia vel cupiditate, ut dictum est (in argum. 2); vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit (Metaph. lib. IV, text. 24). Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus ejus est cum organo corporali.

ARTICULUS II. — UTRUM HÆRESIS SIT PROPRIÈ CIRCA EA QUÆ SUNT FIDEI.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. II, art. 1 ad 6, et II. Cor. II, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæresis non sit propriè circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in christianis; ita etiam fuerunt in Judæis et pharisæis, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. VIII, cap. 3, 4 et 5). Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solùm est circa res, sed etiam circa verba et circa expositiones sacræ Scripturæ; dicit enim Hieronymus (sup. illud Gal. v: *Hæreses, invidiæ*, etc.) quòd « quicumque aliter Scripturam intelligit quàm sensus Spiritûs sancti efflagitat, à quo scripta est, licèt ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest, » et alibi dicit (cit. in Sent. IV, dist. 13, sed ex Hieron. non occurrit) quòd « ex verbis inordinatè prolatis fit hæresis. » Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium; et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit contra manichæos (ubi non occurrit, hab. autem De civit. Dei, lib. XVIII, cap. 51, circa princ.): « Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt. » Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam *justus vivit*, ut dicitur (Rom. I). Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

CONCLUSIO. — Hæresis consistit circa ea quæ fidei sunt, scilicet fidei articulos, et quæ ad ipsos sequuntur, dissentiendo cum pertinacia ab illis.

Respondeo dicendum quòd de hæresi nunc loquimur secundùm quòd importat corruptionem fidei christianæ. Non autem ad corruptionem fidei christianæ pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, putà in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solùm quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est (art. præc. et quæst. I, art. 6 ad 1. et quæst II, art. 5): uno modo directè et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo indirectè et secundariò, sicut ea ex quibus sequitur corruptio

alicujus articuli (1); et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut hæreses Judæorum et pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Judaismum vel ad pharisaismum (2) pertinentes, ita etiam christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quàm Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet, quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur (Ezech. XIII, 6) de falsis prophetis : *Qui perseveraverunt confirmare sermonem,* scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur; est enim confessio actus fidei, ut supra dictum est (quæst. III, art. 1) : et ideo, si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo papa, in quadam epist. ad Proterium episcopum Alexandrinum (129 Venetæ edit.), dicit : « Inimici crucis Christi omnibus factis et verbis nostris insidiantur, ut si ullam illis vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano sensui etiam congruere mentiantur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (epist. 43, al. 162, in princip. et habetur in Decret. 24, quæst. III, cap. *Dixit Apost.*), « si qui sententiam suam, quamvis falsam, atque perversam, nullâ pertinaci animositate defendant, quærunt autem cautâ sollicitudine veritatem, corrigi parati, cùm invenerint; nequaquam sunt inter hæreticos deputandi; » quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrùm sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quæ nondum erant per Ecclesiam determinata; postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice. Dicitur enim (Decret. 24, quæst. I, cap. 12) : « Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos nonnisi ad Petrum, id est, ad sui nominis (3) et honoris auctorem referre debere; contra cujus auctorem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. » Unde dicit Hieronymus (Pelagius) ad Damasum papam, in Exposit. Symb. in fin. : « Hæc est fides, papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minùs peritè aut parum cautè fortè aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem et Sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio apostolatûs tui judicio comprobetur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit (4).

(1) Sicut si negatur Isaac fuisse filium Abrahæ, sequitur aliquid contrarium fidei, scilicet sacram Scripturam continere aliquid falsi.

(2) Sequimur lectionem Nicolai, quamvis cum Mss. pluribus veteres editiones, Patav. 1712, et Neapolit. 1765 habeant *Pharisiam*. Quæ vox nova prorsùs est et apud nullum (quem sciam) scriptorem occurrit.

(3) Ita ex Decr. restituit Nicolai. Al., *id est, tui nominis auctoritatem*; item, *id est, ad sui nominis auctoritatem.*

(4) Hucusque S. Thomas. Nicolai addit sequentia : *Et epistola 57 ad eumdem :* « Quia Christi vineam exterminant vulpes, mihi cathedram Petri censui consulendam. Nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuæ, id est cathedræ Petri, communione consocior; super illam Petram Ecclesiam ædificatam scio; qui non colligit tecum, spargit. Obtestor ergo Beatitudinem tuam, ut mihi epistolis tuis vel tacendarum, vel dicendarum trium hypostaseon detur auctoritas. » Et Cyrillus Alexandrinus in Thesauro : « Ut membra maneamus in capite nostro, apostolico throno, Romanorum pontifice : à quo nostrum est quærere, quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum rogantes, ipsum vene-

ARTICULUS III. — UTRUM HÆRETICI SINT TOLERANDI.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. II, art. 1 corp. et quodl. X, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hæretici sint tolerandi. Dicit enim Apostolus (II. Timoth. II, 24) : *Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendam veritatem, et resipiscant à laqueis diaboli.* Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia; dicit enim Apostolus (I. Corinth. XI, 19) : *Oportet hæreses esse; ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis.* Ergo videtur quòd hæretici sunt tolerandi.

3. Præterea, Dominus mandavit (Matth. XIII) servis suis ut zizania sinerent crescere usque ad messem; quæ est finis sæculi, ut ibidem exponitur in Glossa interl. Sed per zizania significantur hæretici secundùm expositionem Sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Tit. III, 10) : *Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi est.*

CONCLUSIO. — Quanquam hæretici tolerandi non sunt ipso illorum demerito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, ut ad sanam redeant Ecclesiæ fidem; qui verò post secundam correptionem in suo errore obstinati permanent, non modo excommunicationis sententiâ, sed etiam sæcularibus principibus exterminandi, tradendi sunt.

Respondeo dicendum quòd circa hæreticos duo sunt consideranda : unum quidem ex parte ipsorum, aliud verò ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solùm ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multò enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quàm falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per sæculares principes justè morti traduntur, multò magis hæretici statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solùm excommunicari, sed et justè occidi. — Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed *post primam et secundam correptionem*, ut Apostolus docet; postmodum verò si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulteriùs relinquit eum judicio sæculari à mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Galat. v, *Modicum fermentum*, et habetur 24. quæst., III, cap. 16): « Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis à caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad modestiam illam pertinet ut primò et secundò corripiatur; quòd si redire noluerit, jam pro subverso habetur; ut patet in auctoritate Apostoli inducta (in arg. *Sed cont.*).

Ad *secundum* dicendum, quòd utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et « ut excutiamus pigritiam, divinas Scrip-

rantes præ omnibus loco illius qui ipsum ædificavit, » *ut jam in Sent.* IV, dist. 24, qu. I, art. 2, quæst. III, *notatum est.*

turas sollicitiùs intuentes, » sicut Augustinus dicit (De Gen. cont. Manich. lib. I, cap. 1, circa med.). Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem, quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione ut excludantur, quàm ad hoc quod est præter eorum intentionem ut sustineantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut habetur (Decr. 24, quæst. III, cap. *Notandum*), « aliud est excommunicatio, et aliud eradicatio.» Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus (I. Cor. v, 5), *ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini*. Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 8, arg. 1), cùm de infidelibus in communi ageretur.

ARTICULUS IV. — UTRUM REVERTENTES AB HÆRESI, SINT AB ECCLESIA RECIPIENDI.

De his etiam quodl. xx, art. 16.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd revertentes ab hæresi sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim (Jerem. III, 1), ex persona Domini : *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*. Sed Ecclesiæ judicium est judicium Dei, secundùm illud (Deuteron. I, 17) : *Ita parvum audietis, ut magnum; neque accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est*. Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus (Matth. XVIII) Petro mandat ut fratri peccanti dimittat *non solùm septies, sed usque septuagies septies;* per quæ intelligitur secundùm expositionem Hieronymi in hunc loc. quòd « quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. » Ergo quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Præterea, hæresis est quædam infidelitas. Sed alii infideles volentes converti ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

Sed *contra* est quod Decretalis (*Ad abolendam*, De Hæreticis, cap. 9) dicit quòd « si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, sæculari judicio sunt relinquendi. » Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

CONCLUSIO. — Quanquam hæretici revertentes semper recipiendi sint ad pœnitentiam quotiescumque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi et restituendi ad bonorum hujus vitæ participationem.

Respondeo dicendum quòd Ecclesia, secundùm Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes non solùm amicos, verùm etiam inimicos et persequentes, secundùm illud (Matth. v, 44) : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Pertinet autem ad charitatem ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum : unum quidem spirituale, scilicet salus animæ, quod principaliter respicit charitas; hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Unde quantùm ad hoc, hæretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint (1), ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundariò respicit charitas, scilicet bonum temporale; sicut est vita corporalis, possessio mundana, et bona fama, et dignitas ecclesiastica, sive sæcularis; hoc enim non tenemur ex charitate alii velle nisi in ordine ad salutem æternam et eorum, et aliorum. Unde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno impedire possit æternam salutem in

(1) Dicuntur relapsi qui post abjuratam in judicio hæresim relabuntur in aliquam, sive eamdem quâ prius infecti fuerant, sive diversam.

multis, non oportet quòd ex charitate hujusmodi bonum ei velimus; sed potiùs ut velimus eum illo carere : tum quia salus æterna præferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, et aliis temporalibus bonis; posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse : tum quia si relaberentur, alios inficerent; tum etiam quia si sine pœna evaderent, alii securiùs in hæresim laberentur. Dicitur enim (Eccl. VIII, 11): *Etenim quia non citò profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Et ideo Ecclesia primò quidem revertentes ab hæresi non solùm recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensativè ad ecclesiasticas dignitates quas priùs habebant, si videantur verè conversi; et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem; et ideo ulteriùs redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur à sententia mortis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes, quia Deus scrutator est cordium et verè redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest; præsumit enim eos non verè reverti, qui cùm recepti fuissent, iterùm sunt relapsi; et ideo eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tuetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso, quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. XVIII) : *Si peccaverit in te.* Sed etiam in hoc est à lege modus statutus, secundùm quòd congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd alii infideles, qui nunquam fidem acceperant, conversi ad fidem nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi; et ideo non est similis ratio de utrisque.

QUÆSTIO XII.

DE APOSTASIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de apostasia; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm apostasia ad infidelitatem pertineat. — 2° Utrùm propter apostasiam à fide subditi absolvantur à dominio præsidentium apostatarum.

ARTICULUS I. — UTRUM APOSTASIA PERTINEAT AD INFIDELITATEM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd apostasia (1) non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere; quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium : dicitur enim (Eccli. X, 14) : *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo;* et postea subditur : *Initium omnis peccati superbia.* Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone, aut etiam in interiori voluntate; dicitur enim (Proverb. VI, 12) : *Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat.* Si quis etiam se circumcideret, vel sepulcrum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directè ad infidelitatem.

(1) Ex græca voce ἀποστασία quæ velut *à statu suo defectionem* significat.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quòd esset quædam determinata species infidelitatis; quod non videtur secundùm prædicta (quæst. x, art. 5). Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. VI, 17) : *Multi discipulorum ejus abierunt retrò,* quod est apostatare; de quibus supra dixerat Dominus : *Sunt quidam ex vobis qui non credunt.* Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

CONCLUSIO. — Apostasia simpliciter, quâ quis à fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, vel religione.

Respondeo dicendum quòd apostasia importat retrocessionem quamdam à Deo. Quæ quidem diversimodè fit secundùm diversos modos quibus homo Deo conjungitur. Primò namque conjungitur homo Deo per fidem; secundò per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus; tertiò per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia, sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori, remanet prius, sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare à Deo, retrocedendo à religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit; et hæc dicitur apostasia religionis seu ordinis. Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem. Sed si à fide discedat, tunc omnino à Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolutè est apostasia per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur apostasia perfidiæ. Et secundùm hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem à mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad fidem pertinet non solùm credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta; nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa per modum quo signum sanitatis *sanum* dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni apostata, verissimè tamen convenit in apostatam à fide; quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, et *sine fide impossibile est placere Deo;* sublatâ fide, nihil remanet in homine quod possit esse utile ad salutem æternam; et propter hoc dicitur (Prov. VI, 12) : *Homo apostata vir inutilis.* Fides enim est vita animæ, secundùm illud (Rom. I, 17) : *Justus ex fide vivit* (1). Sicut ergo sublatâ vitâ corporali, omnia membra et partes hominis à debita dispositione recedunt; ita sublatâ vitâ justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris; et primò quidem in ore, per quod maximè manifestatur cor; secundò in oculis; tertiò in instrumentis motûs; quartò in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur quòd *jurgia seminet,* alios intendens separare à fide, sicut et ipse recessit.

Ad *tertium* dicendum, quòd species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc quod est (2) terminus motûs *à quo* vel *ad quem;* sed potiùs è converso secundùm terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem, ut terminum *ad quem* est motus receden-

(1) Quòd ad fidem formatam tantùm permittere vult S. Thomas (ibid. lect. 6). Refertur quoque ad Galatas, III, 11, et rursum in Hebr. x, 38.

(2) Sive per illam entitatem vel rem quæ est terminus motûs, sed species motuum secundùm terminos attenduntur.

tis à fide. Unde apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem; secundùm illud (II. Petr. II, 21) : *Melius erat eis veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire.*

ARTICULUS II. — UTRUM PRINCEPS PROPTER APOSTASIAM A FIDE AMITTAT DOMINIUM IN SUBDITOS, ITA QUOD EI OBEDIRE NON TENEANTUR (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd princeps propter apostasiam à fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius (vel potiùs Augustinus super illud Psal. CXXIV : *Non relinquet Dominus virgam*, et habetur (2, quæst. III, cap. *Julianus*), quòd Julianus imperator quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cùm dicebat : « Producite aciem pro defensione reipublicæ, » obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis, subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea, apostata à fide infidelis est. Sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosori, et Mardochæus Assuero. Ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum quin principi obediatur à subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed *contra* est quod Gregorius VII dicit (ut habetur caus. 4, 15, quæst. VI): « Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut juramenti sacramento sunt constricti, apostolicâ auctoritate à sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. » Sed apostatæ à fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit Decretalis (extra, De hæreticis, cap. *Ad abolendam*). Ergo principibus apostatantibus à fide non est obediendum.

CONCLUSIO. — Quum quis per sententiam denuntiatur propter apostasiam excommunicatus, ipso facto, ejus subditi à dominio et juramento fidelitatis ejus liberati sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. X, art. 10), infidelitas secundùm seipsam non repugnat dominio : eò quòd dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundùm jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. v, 12) : *Quid mihi de his qui foris sunt judicare?* Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire; et convenienter in hoc puniuntur quòd subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est (art. præc. arg. 2), « homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat, » intendens homines separare à fide. Et ideo quàm citò aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti à dominio ejus et juramento fidelitatis, quo ei tenebantur (2).

(1) In hoc articulo docet S. Doctor principes regno amoveri posse per sententiam summorum pontificum, ut patet ex Gregorii VII, Alexandri III et Innocentii IV sententiis.

(2) Hinc dixit Gregorius VII (cap. *Nos sanctorum*, 15, qu. VI) : *Nos sanctorum prædecessorum nostrorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis fidelitate aut sacramento*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi : et ideo toleravit fideles Juliano Apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad *secundum* dicendum, quòd alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd apostasia à fide totaliter separat hominem à Deo, ut dictum est (art. præc.), quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUÆSTIO XIII.

DE PECCATO BLASPHEMIÆ IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei; et primò de blasphemia in generali, secundò de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm blasphemia opponatur confessioni fidei. — 2° Utrùm blasphemia semper sit peccatum mortale. — 3° Utrùm blasphemia sit maximum peccatum. — 4° Utrùm blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS I. — UTRUM BLASPHEMIA OPPONATUR CONFESSIONI FIDEI.

De his etiam Sent. II, dist. 14, in Exp. litt. ad 9, et Joan. X, lect. 5, in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quàm ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea (Ephes. IV), super illud : *Blasphemia tollatur à vobis*, dicit Glossa interl. « quæ fit in Deum vel in sanctos. » Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, à quibusdam dicitur quòd sunt tres blasphemiæ species : quarum una est, cùm attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cùm ab eo removetur quod ei convenit; tertia est, cùm attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur; et sic videtur quòd blasphemia non solùm sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Timoth. I) : *Priùs fui blasphemus et persecutor;* et postea subdit : *Ignorans feci in incredulitate mea.* Ex quo videtur quòd blasphemia ad infidelitatem pertineat.

CONCLUSIO. — Blasphemiæ vitium, ad infidelitatem eatenus spectat quatenus per illam homo corde, vel ore, secundùm intellectum, vel affectum, Deo tribuit quæ ei non conveniunt, vel negat quæ ei conveniunt.

Respondeo dicendum quòd nomen blasphemiæ (1) importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et præcipuè divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 1, à med. lect. 2), est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius ; et quidquid ad ipsum non pertinet, longè est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, de-

constricti sunt, apostolicâ auctoritate à sacramento absolvimus, et ne eis fidelitatem observent omnibus modis prohibemus, quousque ipsi ad satisfactionem veniant.

(1) Blasphemia græcum vocabulum est generaliter significans maledictionem ; sed à theologis vulgò definitur : *contumeliosa contra Deum locutio.*

rogat divinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter : uno quidem modo secundùm solam opinionem intellectùs; alio modo conjunctâ quâdam affectùs detestatione; sicut è contrario fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundùm intellectum tantùm, vel etiam secundùm affectum. Si consistat tantùm in corde, est cordis blasphemia; si autem exteriùs prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundùm hoc blasphemia confessioni opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solùm secundùm falsitatem(1) intellectûs, sed etiam secundùm pravitatem voluntatis detestantis, et impedientis pro posse divinum honorem; quod est blasphemia perfecta.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus in sanctis suis laudatur, inquantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit, ita et blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm illa tria non possunt propriè loquendo distingui diversæ species peccati blasphemiæ (2). Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundùm affirmationem et negationem : quæ quidem diversitas habitûs speciem non distinguit; quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cùm negatio probetur per affirmationem, ut habetur (Poster. lib. I, text. 40, et Metaph. lib. IV, text. 15). Quòd autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quòd aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat; quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICULUS II. — UTRUM BLASPHEMIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam ad Col. III, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud (Coloss. III, 8) : *Nunc autem deponite, et vos omnia*, etc., dicit Glossa (ord. Ambr.) : « Post majora prohibet minora. » Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia; propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXXIV, art. 10). Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit; ergo non semper est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod dicitur (Levit. XXIV, 16) : *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Sed pœna mortis non infertur nisi pro peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Cùm per blasphemiam homines derogent divinæ bonitati, quæ charitatis objectum est, ipsa necessariò peccatum mortale est ex suo genere.

(1) Ita cod. Alcan. Codices passim, *veritatem.* Editi plures, *vanitatem.* Theologi *feritatem.*

(2) Attamen in confessione non satis est accusare se de blasphemia, sed exprimendus est modus blasphemiæ, et explicandum est an expressè voluntas inferendi Deo vel sanctis convicium an tantùm implicita fuerit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXII, art. 5), peccatum mortale est per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundùm genus suum repugnat charitati divinæ, quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est (art. præc.), quæ est objectum charitatis; et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Glossa illa non est sic intelligenda, quòd omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia; sed quia cùm supra non expressisset nisi majora, postmodùm etiam quædam minora subdit; inter quæ etiam quædam de majoribus ponit.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est (art. præc.), ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus*, etc.—Vel prohibetur per id quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit, quàm qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad *tertium* dicendum, quòd blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter : uno modo quòd aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam; quod potest contingere cùm aliquis subitò ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat, et tunc est peccatum veniale, et non habet propriè rationem blasphemiæ; alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum; et tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM BLASPHEMIÆ SIT MAXIMUM PECCATUM.

De his etiam part. III, quæst. LXXX, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 9, art. 5, quæst. III corp. et De malo, quæst. II, art. 10 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundùm Augustinum (Enchirid. cap. 12). Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quàm peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

2. Præterea, quicumque pejerat, inducit Deum testem falsitatis; et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quàm blasphemia.

3. Præterea, super illud (Psal. LXXIV, 6) : *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit Glossa interl. et ord. : « Maximum est vitium excusationis peccati » (2). Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed *contra* est quod (Isai. XVIII, super illud : *Ad populum terribilem*, etc.), dicit Glossa (ord. Hieron.): « Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius est. »

CONCLUSIO. — Blasphemiæ vitium omnium peccatorum ex suo genere gravissimum est ipsam etiam infidelitatem, quæ maximum peccatorum est, aggravans.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.),

(1) Id est, non potest fieri venialis ex levitate materiæ, sed tantùm ex intellectûs aut consensûs defectu, ut ipse animadvertit S. Thomas in respons. ad 3.

(2) Glossa : *Maximum est vitium excusationis, per quam quasi cornu erigit qui peccata sua per alios nititur, excusare.*

blasphemia opponitur confessioni fidei; et ideo habet in se gravitatem infidelitatis; et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis, si prorumpat in verba; sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde cùm infidelitas sit maximum peccatum secundùm suum genus, sicut supra dictum est (quæst. x, art. 3), consequens est quòd etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsam aggravans.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homicidium et blasphemia si comparentur secundùm objecta in quæ peccatur, manifestum est quòd blasphemia, quæ est directè peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundùm effectum nocendi, sic homicidium præponderat; plus enim homicidium nocet proximo quàm blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quàm effectus operis, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXXIII, art. 3 et 8); ideo cùm blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, graviùs peccat quàm homicida. Homicidium tamen primum locum tenet in pœnis (1) inter peccata in proximum commissa.

Ad *secundum* dicendum, quòd super illud (Ephes. IV) : *Blasphemia tollatur à vobis*, dicit Glossa (ord. August. lib. Contra mendac. cap. 19, circa fin.) : « Pejus est blasphemare quàm pejerare. » Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quòd Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad *tertium* dicendum, quòd excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam; et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

ARTICULUS IV. — UTRUM DAMNATI BLASPHEMENT.

De his etiam part. III, quæst. LXIII, art. 2, et Joan. VIII, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multò magis à blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cùm sit gravissimum peccatum, est maximè demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.

3. Præterea (Eccles. XI, 3), dicitur quòd *in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit*. Ex quo patet quòd post hanc vitam homini non accrescit nec meritum nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed *contra* est quod dicitur (Apoc. XVI, 9) : *Æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas;* ubi dicit Glossa (fortè vetus, nam in moderna non habetur) quòd « in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen, quòd Deus tantam potentiam habeat quòd plagas eis inferat. » Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo et in futuro.

CONCLUSIO. — Est in damnatis blasphemia quædam interior, divinæ justitiæ in corde detestatio, quæ erit etiam post resurrectionem exterior in ore ac voce.

(1) Ita cod. et edit. Rom. Edit. passim omittunt *in pœnis*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. et art. 1 hujus quæst.), ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno retinebunt perversam voluntatem aversam à Dei justitia, in hoc quòd diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiunt, sed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est in eis interior cordis blasphemia (1). Et credibile est quòd post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homines deterrentur in præsenti à blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere; et ideo tanquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad *secundum* dicendum, quòd mereri et demereri pertinent ad statum vitæ : unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad *tertium* dicendum, quòd quilibet in peccato mortali decedens fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam quantùm ad aliquid (2); et secundùm hoc poterit ei inesse blasphemia.

QUÆSTIO XIV.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm blasphemia vel peccatum in Spiritum sanctum sit idem quòd peccatum ex certa malitia. — 2° De speciebus hujus peccati. — 3° Utrùm sit irremissibile. — 4° Utrùm aliquis peccare possit in Spiritum sanctum à principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IDEM QUOD PECCATUM EX CERTA MALITIA.

De his etiam Sent. II, dist. 42, art. 1 et 2, et De malo, quæst. III, art. 14, et quodl. II, quæst. VIII, art. 1, et Rom. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet (Matth. XII). Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ; contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet (Matth. XII). Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia; quia « quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa. »

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati, cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

(1) Hæc obstinatio in malo pœnarum æternitatem explicat.

(2) *Quantùm ad aliquid*, quantùm scilicet ad inflictionem pœnarum quas invitus patitur.

Sed *contra* est quod Magister dicit (Sent. lib. II, dist. 43), quòd « ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia propter se placet. » Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — **Peccare in Spiritum sanctum dicitur, non modò qui quidpiam blasphemum dicit contra tres divinas personas, vel contra tertiam personam Trinitatis, vel qui usque ad mortem in mortali peccato perseverat : sed etiam qui peccat ex certa malitia, eligendo malum seu impediendo, et à se repellendo quæcumque illum à peccato retrahere possent.**

Respondeo dicendum quòd de peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, scilicet Athanasius (in tract. super illud Matth. XII : *Quicumque dixerit*, etc.), Hilarius (can. 12 in Matth.), Ambrosius (super illud Luc. XII : *Quicumque verbum in Spiritum sanctum dixerit*), Hieronymus (sup. cap. XII Matth.), et Chrysostomus (hom. XLII in Matth., à med.), dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum; sive *Spiritus sanctus* accipiatur, secundùm quòd est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cujus quælibet persona et spiritus est, et sanctus est; sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ; et secundùm hoc distinguitur (Matth. XII) blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitùs, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quædam divinitùs, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia hujusmodi : quæ quidem agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem Spiritùs sancti, quo secundùm humanitatem erat repletus. Judæi autem primò quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cùm dicebant eum *voracem*, *potatorem vini*, et *publicanorum amatorem*, ut habetur (Matth. XI). Postmodùm autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis, et per operationem Spiritùs sancti, attribuebant principi dæmoniorum (1). Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem in lib. De verbis Domini (serm. 11, cap. 14, 15 et 21), blasphemiam, vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solùm verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas et Patris, et Filii (2). Nec hoc Dominus dicit Judæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum, nondum enim erant finaliter impœnitentes; sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quòd in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur (Marc. III, 29), ubi postquam dixerat : *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum*, etc., subjungit Evangelista : *Quoniam dicebant : Spiritum immundum habet.*—Alii verò aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui sancto (3); sic enim Spiritui sancto appropriatur bonitas, sicut et Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia. Unde *peccatum in Patrem* dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate; *peccatum* autem *in Filium*, quando peccatur ex ignorantia; *peccatum* autem *in Spiritum sanctum*,

(1) Sic enim (Luc. XI, 15) : *In Beelzebud principe dæmoniorum ejicit dæmonia.*

(2) Ut amoris terminus quo se invicem amant.

(3) Ita cod. Alcan. et editi nonnulli. Al., *contra appropriatum bonum sibi*. Item : *Contra appropriatum Spiritui sancto*. Editi passim : *Contra appropriatum bonum Spiritûs sancti*.

quando peccatur ex certa malitia, id est ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (1 2, quæst. LXXVIII, art. 1 et 3). Quod quidem contingit dupliciter : uno modo ex inclinatione habitûs vitiosi, qui malitia dicitur; et sic non est idem peccare ex malitia quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo quòd per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire, sicut spes per desperationem, et timor per præsumptionem, et quædam alia ejusmodi, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. XX et XXI). Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritûs sancti in nobis; et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut confessio fidei non solùm consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis; ita etiam blasphemia Spiritûs sancti potest considerari et in ore, et in corde, et in opere.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm tertiam acceptionem (1) blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundùm quòd filius hominis est etiam filius Dei, id est, *Dei virtus, et Dei sapientia.* Unde secundùm hoc, peccatum in filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum ex certa malitia, secundùm quòd provenit ex inclinatione habitûs, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati; prout verò est ex speciali contemptu effectûs Spiritûs sancti in nobis, habet rationem specialis peccati : et secundùm hoc etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati; et similiter secundùm primam expositionem. Secundùm autem secundam expositionem non est speciale genus peccati; nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES PECCATI IN SPIRITUM SANCTUM, SCILICET DESPERATIO, PRÆSUMPTIO, ETC.

De his etiam infra, quæst. XXXVI, art. 1 ad 2, et Sent. II, dist. 43, art. 4, et Rom. II, lect. 1 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet « desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ ; » quas species ponit Magister (Sent. lib. II, dist. 43). Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potiùs est species infidelitatis, quàm peccati in Spiritum sanctum.

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii : secundùm enim eamdem fidem quâ credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, *gratia et veritas per Jesum Christum facta est,* ut habetur (Joan. I, 17). Ergo videtur quòd impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium quàm ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Bernardus dicit (lib. De dispens. et præcept. cap. 11, circa med.), quòd « nolle obedire est resistere Spiritui sancto. » Glossa etiam (ord. sup. illud : *Inter hæc hircum*) dicit (Lev. X), quòd « simulata pœnitentia est blasphemia Spiritûs sancti. » Schisma etiam videtur directè op-

(1) Quia scilicet peccatum in Spiritum sanctum, intelligitur esse contra speciale appropriatum Spiritûs sancti, putà contra remissionem peccatorum.

poni Spiritui sancto per quem Ecclesia unitur. Et ita videtur quòd non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

Sed *contra* est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. De fide ad Petrum (cap. 3, inter med. et fin.), quòd « illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum, » et in Enchirid (cap. 83) dicit quòd « qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum : » et (lib. De verbis Domini, serm. XI, cap. 14 et 15, et 22) dicit quòd « impœnitentia est peccare in Spiritum sanctum; » et (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 22, circa princ.) dicit quòd « invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccare in Spiritum sanctum, » et in lib. De unico (1) bapt. (De baptismo cont. Donatist., cap. 35, in princ.) dicit quòd « qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur. » Et sic videtur quòd peccet in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — **Sex sunt peccati in Spiritum sanctum species : desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.**

Respondeo dicendum quòd, secundùm quòd peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur; quæ distinguuntur secundùm remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini judicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii (quod habet justitiam cum misericordia) et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, et præmiantis bona, et hæc tollitur per desperationem; et iterùm per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata; et hic tollitur per præsumptionem, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. — Dona autem Dei, quibus retrahimur à peccato, sunt duo; quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitæ; dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, ut licentiùs peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur invidentia fraternæ gratiæ; dum scilicet aliquis non solùm invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. — Ex parte verò peccati duo sunt quæ hominem à peccato retrahere possunt : quorum unum est inordinatio et turpitudo actùs, cujus consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso; et contra hoc ponitur impœnitentia, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut supra impœnitentia accipiebatur (sic enim non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia), sed accipitur hìc impœnitentia secundùm quòd importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quærit, secundùm illud (Rom. VI, 21) : *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis in quibus nunc erubescitis?* Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quòd ejus voluntas in peccato non firmetur; et hoc tollitur per *obstinationem*, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quòd peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur (Jerem. VIII, 6) : *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens : Quid feci?* quantùm ad primum; *omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium*, quantùm ad secundum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum desperationis vel præsump-

tionis non consistit in hoc quòd justitia Dei vel misericordia non credatur, sed in hoc quòd contemnatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd obstinatio et impœnitentia non solùm differunt secundùm præteritum et futurum, sed secundùm quasdam formales rationes ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritûs sancti, quæ hominibus dedit.

Ad *quartum* dicendum, quòd nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam; schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur (1).

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IRREMISSIBILE (2).

De his etiam part. III, quæst. LXXXII, art. 5 ad 2 et 3, et Sent. II, dist. 43, art. 4, et De malo, quæst. III, art. 14 et 15, et quodl. II, quæst. VIII, art. 1, et Rom. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus (lib. De verbis Domini, serm. XI, cap. 13, in princ.) : « De nullo desperandum est, quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit.» Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur, nisi per hoc quòd anima sanatur à Deo. Sed « omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit, » sicut dicit Glossa (vetus Augustini) super illud Psalm. CII : *Qui sanat omnes infirmitates tuas*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et malum. Sed quamdiu durat status viæ, potest aliquis à quacumque virtute excidere, cùm etiam angelus de cœlo ceciderit : unde dicitur (Job, IV, 18) : *In angelis suis reperit pravitatem ; quantò magis qui habitant domos luteas?* Ergo pari ratione potest aliquis à quocumque peccato ad statum justitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XII, 31) : *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro;* et Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, cap. 22, aliq. à princ.), quòd « tanta est labes hujus peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non potest. »

CONCLUSIO. — Peccatum in Spiritum sanctum, est irremissibile vel quia post hanc vitam nulla est pœnitentia; vel ideo irremissibile, quia ea amovet, per quæ remittuntur peccata; vel quia ex se meretur, ut non remittatur, cum ex malitia peccare gravissimum sit.

Respondeo dicendum quòd secundùm diversas acceptiones peccati in Spiritum sanctum, diversimodè irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur.—Secundùm autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quòd nullo modo remittatur (3), sed quia, quan-

(1) Cur odium Dei, quod revera, etiam juxta B. Thomæ sententiam, grave est peccatum in Spiritum sanctum, his speciebus non annumeretur dicendum est (quæst. XXIV, art. 2).

(2) In hoc articulo S. Thomas hæc verba interpretatur (Matth. XII, 31) : *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro.*

(3) Qui docent peccata quædam esse omninò in hac vita irremissibilia in errorem novatianorum incidunt, qui in primis sæculis, tanquam hæretici, ab Ecclesia fuerunt damnati.

tùm est de se, habet meritum ut non remittatur (1); et hoc dupliciter: uno modo quantùm ad pœnam; qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelatâ, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat; et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui in ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritûs sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur secundùm expositionem Chrysostomi (hom. XLII in Matth., à med.), hoc peccatum Judæis non remitti neque in hoc sæculo neque in futuro, quia pro eo passi sunt pœnam et in præsenti vita per Romanos, et in futura vita in pœna inferni; sicut etiam Athanasius (in tract. sup. illud Matth. XII): *Quicumque dixerit verbum*, etc., inducit exemplum de eorum parentibus, qui primò quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ et panis; et hoc Dominus sustinuit patienter; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis, sed postmodùm graviùs peccaverunt, quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei, qui eos de Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cùm dixerunt: *Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti.* Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri, quia ceciderunt in die illa quasi viginti tria millia hominum; et in futuro eis pœnam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum* (Vide Exod. XXXII).— Alio modo potest intelligi quoad culpam: sicut aliquis dicitur morbus incurabilis secundùm naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari; putà cùm morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ, licèt talem morbum Deus possit curare; ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundùm suam naturam, inquantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculosè spiritualiter sanantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de nemine desperandum est in hac vita, consideratâ omnipotentiâ et misericordiâ Dei; sed consideratâ conditione peccati, dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur (Ephes. II).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundùm conditionem peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abjicit à se id per quod verti potest ad bonum, quantùm in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licèt Deus remittere possit.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO POSSIT PRIMO PECCARE IN SPIRITUM SANCTUM.

De his etiam Sent. II, dist. 43, art. 3, et De ver. quæst. II, art. 13 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit primò peccare in Spiritum sanctum, non præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur. Et hoc quidem in bonis apparet, secundùm illud (Proverb. IV, 8): *Justorum semita quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem.* Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. V, text. 21). Cùm ergo peccatum in Spiritum sanctum

(1) Id est remitti non meretur; longè alio modo quam cætera peccata; quæ tametsi remissionem non consequi à Deo justè possint, indigna tamen minus videri debent quæ illam ex misericordiâ divinâ consequantur.

sit gravissimum, videtur quòd homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea, peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia, sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo, antequam multoties peccaverit; dicit enim Philosophus Eth. lib. v, cap. 6, in princ. et cap. 8, à med.), quòd « etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus, » scilicet ex electione. Ergo videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum sanctum præsupponit alia peccata.

Sed *contra* est quòd *facile est in conspectu Dei subitò honestare pauperem*, ut dicitur (Eccli. xi, 23). Ergo è contrario possibile est secundùm malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — Non contingit hominem à principio in Spiritum sanctum peccare, id est ex certa malitia, neque peccato finalis impœnitentiæ; potest tamen primò quis peccare in Spiritum sanctum, abjiciendo per contemptum ea, per quæ retrahitur à peccato.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est (ibid.): uno modo ex inclinatione habitûs, quod non est propriè peccare in Spiritum sanctum; et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato, quod propriè est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est (art. 1 huj. qu.). Et hoc etiam plerùmque præsupponit alia peccata; quia, sicut dicitur (Prov. xviii, 3), *impius, cùm in profundum peccatorum venerit, contemnit*. Potest tamen contingere quòd aliquis in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest, quòd statim à principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes (Periarch. lib. i, cap. 3, in fin.): « Non arbitror quòd aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constiterint, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est. » — Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritûs sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit. — Si verò per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia, secundùm intellectum Augustini (serm. 11 De verbo Domini, cap. 14, 15 et 21), quæstionem non habet, quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tam in bono quàm in malo ut in pluribus proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo; et tamen in utroque unus potest incipere à majori quàm alius; et ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundùm genus suum; licèt sit imperfectum secundùm seriem processûs hominis in melius vel in pejus proficientis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia, quando est ex inclinatione habitûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd si accipiatur impœnitentia secundùm intentionem Augustini loc. sup. cit.), secundùm quòd importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quòd impœnitentia præsupponit peccata, sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundùm quòd ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quòd impœnitentia potest esse etiam ante peccata; potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel pœnitendi vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

QUÆSTIO XV.

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIÆ ET INTELLECTUI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra (1 2, quæst. LXXVI), cùm de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensûs, quæ opponuntur dono intellectûs; et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm cæcitas mentis sit peccatum. — 2° Utrùm hebetudo sensûs sit aliud peccatum à cæcitate mentis. — 3° Utrùm hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS I. — UTRUM CÆCITAS MENTIS SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat à peccato : dicitur enim (Joan. IX, 41) : *Si cæci essetis, non haberetis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt à culpa. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur (Isa. VI, 10) : *Excæca cor populi hujus;* non enim esset à Deo, cùm sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 14, in princ.). Sed cæcitas mentis non est voluntaria, quia, ut Augustinus dicit (Confess. lib. X, cap. 23, à med.), « cognoscere veritatem lucentem omnes amant; » et (Eccle. XI, 7) dicitur : *Dulce lumen, et delectabile oculis videre solem.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

CONCLUSIO. — Voluntaria cæcitas mentis quâ homo abjicit à se divinorum notitiam, vel quam incurrit homo occupando se his quæ magis diligit, quàm veritatem, peccatum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cujus quidem principium est triplex : unum quidem est lumen naturalis rationis : et hoc lumen, cùm pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima (2); impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7 et 8).—Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum; et hoc

(1) Cæcitas mentis quæ est peccatum nihil aliud est quàm hæc cognitionis divinorum privatio quâ scilicet aliquis ita mentem voluntariè abstrahit à consideratione rerum quæ ad salutem pertinent.

(2) Seu *removetur ab animâ,* juxta notatam locutionem B. Thomæ.

quidem lumen interdum privatur ab anima; et talis privatio est cæcitas, quæ est pœna, secundùm quòd privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam (Sap. II, 21): *Excæcavit illos malitia eorum.*—Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia; cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere; et quòd ei non intendat, contingit dupliciter: quandoque quidem ex hoc quòd habet voluntatem (1) sponte se avertentem à consideratione talis principii, secundùm illud (Psal. XXXV, 4): *Noluit intelligere, ut bene ageret;* alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit (2); quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundùm illud (Psal. LVII, 9): *Supercecidit ignis,* scilicet concupiscentiæ, *et non viderunt solem.* Et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cæcitas quæ excusat à peccato est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

Ad *tertium* dicendum, quòd intelligere veritatem cuilibet est secundùm se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis quæ magis amat.

ARTICULUS II. — UTRUM HEBETUDO SENSUS SIT ALIUD PECCATUM A CÆCITATE MENTIS (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hebetudo sensûs non sit aliud à cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectûs opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. à princ.), cui etiam opponitur cæcitas mentis, eò quòd intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensûs est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius (Moral. lib. XXXI, vel 17, à med.), de hebetudine loquens, nominat eam « hebetudinem sensûs circa intelligentiam. » Sed hebetari sensum circa intelligentiam nihil aliud esse videtur quàm intelligendo deficere; quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensûs idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea, si in aliquo differunt, maximè videntur in hoc differe, quòd cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum est (art. præc.); hebetudo autem sensûs est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundùm hoc hebetudo sensûs non esset peccatum; quod est contra Gregorium (loc. cit.), qui connumerat eam inter vitia quæ ex gula oriuntur.

Sed *contra* est quòd diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius (ibid.) dicit quòd hebetudo sensûs oritur ex gula; cæcitas autem mentis ex luxuria; hæc autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.

CONCLUSIO. — **Sic sensûs hebetudo, et mentis cæcitas dono intellectûs opponuntur, ut ipsâ sensûs hebetudo sit quædam mentis debilitas circa spiritualium bonorum considerationem; cæcitas verò mentis, omnimodam cognitionis ipsorum privationem importet.**

Respondeo dicendum quòd hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quòd est penetrativum; unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quòd est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis

(1) In hac hypothesi privatio luminis est directè voluntaria.

(2) Nempe cùm aliquis se ita carnis voluptatibus, aliisque rebus terrenis immergit ut res divinas capere nequeat; tum privatio cognitionis est indirectè voluntaria.

(3) Hebetudo sensûs de qua hìc agitur ea est mentis debilitas quâ quispiam res spirituales difficulter intelligere vel considerare potest.

per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, inquantum ex aliqua distantia suum objectum percipit, vel inquantum potest quasi penetrando minima vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensûs qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo; et è contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo, et magna sensibilia.—Ad similitudinem autem corporalis sensûs dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum et extremorum, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 8, circa fin.), sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium, quasi quorumdam principiorum cognitionis. Hic autem sensus, qui est circa intelligentiam, non percipit suum objectum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media; sicut cùm per proprietatem rei percipit ejus essentiam, et per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensûs circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectûs, naturam rei comprehendit, et inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit; ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita; et tunc etiam non potest pertingere ad perfectè considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem. Sic ergo hebetudo sensûs circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur bono intellectûs, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem (1) hebetudo rationem peccati, sicut et cæcitas mentis, inquantum scilicet est voluntaria; ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM CÆCITAS MENTIS ET HEBETUDO SENSUS ORIANTUR EX PECCATIS CARNALIBUS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cæcitas mentis et hebetudo sensûs non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim (Retract. lib. i, cap. 4, circa princ.), retractans illud quod dixerat in Soliloquiis (lib. i, cap. 1, à princ.), : « Deus, qui nonnisi mundos scire verum voluisti, » dicit quòd : « Responderi potest multos etiam immundos multa vera scire. » Sed homines maximè efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensûs non causantur à vitiis carnalibus.

2. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensûs sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potiùs è contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis et hebetudinem sensûs.

3. Præterea, unumquodque magis patitur à propinquiori quàm à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia quàm carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensûs magis causantur ex vitiis spiritualibus quàm ex vitiis carnalibus.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) dicit quòd hebetudo sensûs circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

CONCLUSIO. — **Ex gulæ vitio oritur sensûs hebetudo, ex luxuria verò ipsa mentis cæcitas.**

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *enim*.

Respondeo dicendum quòd perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilium phantasmatibus; et ideo quantò intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tantò potiùs considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia; sicut et Anaxagoras dicit quòd oportet intellectum esse immixtum, ad hoc quòd imperet, et agens oportet quòd dominetur super materiam, ad hoc quòd possit eam movere, ut narrat Philosophus (Physic. lib. VIII, text. 37). Manifestum est autem quòd delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. 4 et 6) quòd « unusquisque ea in quibus delectatur optimè operatur : contraria verò nequaquam, vel debiliter. » Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactûs, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maximè applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quàm per gulam, quantò delectationes venereorum sunt vehementiores quàm ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensûs (1), quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et è converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maximè disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur (Dan. I, 17) quòd *pueris his*, scilicet abstinentibus et continentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitûs superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales; et ita immundi possunt aliqua vera scire; sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad *tertium* dicendum, quòd vitia carnalia quo magis sunt remota à mente, eò magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt; unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO XVI.

DE PRÆCEPTIS FIDEI, SCIENTIÆ ET INTELLECTUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta; et circa hoc quæruntur duo : 1° De præceptis pertinentibus ad fidem. — 2° De præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectûs.

ARTICULUS I. — UTRUM IN VETERI LEGE DEBUERINT DARI PRÆCEPTA CREDENDI (2).

De his etiam infra, quæst. XXII, art. 1 corp. et Cont. gent. III, cap. 118.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum et neces-

(1) Id est, ex gula hebetudo et ex luxuria cæcitas præcipuè oriuntur, quamvis etiam aliundè oriri possint.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor non fuisse dandum in veteri lege præceptum credendi in Deum; id est, non dandum fuisse expressum scripto præceptum sub forma præcepti, sed tantùm per modum denuntiationis vel commemorationis.

sarium. Sed maximè necessarium est homini quòd credat, secundùm illud (Hebr. XI, 6): *Sine fide impossibile est placere Deo.* Ergo maximè oportuit præcepta dari de fide.

2. Præterea. novum Testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est (1 2, quæst. CVII, art. 1 et 3). Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet (Joan. XIV, 1): *Creditis in Deum; et in me credite.* Ergo videtur quòd in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem; sicut (Exod. XX, 3): *Non habebis deos alienos coram me;* et iterum (Deut. XIII) mandatur quòd non audiant verba prophetæ aut somniatoris, qui eos à fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut supra dictum est (quæst. III, art. 1). Sed de confessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege; mandatur enim (Exod. XII), quòd filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ; et (Deuter. XIII) mandatur quòd ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur; unde Dominus (Joan. XV, 25) dicit, in lege esse scriptum: *Odio habuerunt me gratis;* quod tamen scribitur (Psal. XXXIV et LXVIII). Sed (Eccli. II, 8) dicitur: *Qui timetis Dominum, credite illi.* Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed *contra* est quod Apostolus (Rom. III) legem veterem nominat *legem factorum;* et dividit eam contra *legem fidei.* Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

CONCLUSIO. — Cùm non fuerint in veteri lege populo secreta fidei exponenda, nulla fuerunt in ea de fide præcepta data.

Respondeo dicendum quòd lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; et ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundùm illud (Hebr. XI, 6): *Accedentem ad Deum oportet credere quia est;* et ideo fides præsupponitur ad legis præcepta; et propter hoc (Exod. XX, 2), id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cùm dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti;* et similiter (Deuter. VI, 4) præmittitur: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus unus est;* et postea statim incipit agere de præceptis (1).—Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem quâ credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est (quæst. I, art. 1 et 7); ideo, præsuppositâ fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis; sicut Augustinus dicit (super Joan. tract. 83, à med.), quòd plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud: *Hoc est præceptum meum.* Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda; et ideo, suppositâ fide unius Dei (2), nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide (3).

(1) Ex his patet juxta mentem D. Thomæ homines illius temporis nihilominus fuisse obligatos credere esse unum Deum.

(2) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *ideo præsuppositâ fide de Deo, nulla,* etc.

(3) Id est, nulla fuerunt præcepta in lege veteri de credibilibus ad secretiora fidei mysteria pertinentia; hæc verò sunt Novo Testamento propria.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ; et ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cùm dicit : *Creditis in Deum;* et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti; et ideo subdit : *Et in me credite.*

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. XVIII, art. 4 ad 3, et quæst. XIX, art. 6 ad 1, et art. 7 ad 3). Et ideo præsuppositâ fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset.

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem; et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem vel doctrinam fidei, quàm pertinentia ad ipsam fidem.

Ad *quintum* dicendum, quòd in illa etiam auctoritate præsupponitur fides, per quam credimus Deum esse; unde præmittit : *Qui timetis Dominum,* quod non posset esse sine fide. Quod autem addit : *Credite illi,* ad quædam credibilia specialia referendum est, et præcipuè (1) ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus; unde subdit : *Et non evacuabitur merces vestra.*

ARTICULUS II. — UTRUM IN VETERI LEGE CONVENIENTER TRADANTUR PRÆCEPTA PERTINENTIA AD SCIENTIAM ET INTELLECTUM.

De his etiam infra, quæst. XLVI, art. 2 ad 5, et quæst. XLIX, art. 1 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cùm ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quòd inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam : priùs enim homo ab alio discit quàm alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, et affirmativa, ut præcipitur (Deuter. IV, 9) : *Docebis ea filios, aut nepotes tuos;* et etiam prohibitiva, sicut dicitur (Deuter. IV, 2) : *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferatis ab eo.* Ergo videtur quòd etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti quàm regi; unde dicitur (Malach. II, 7) : *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus.* Et (Oseæ, IV, 6) dicitur : *Quia repulisti scientiam, repellam et ego te, ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quòd addiscat scientiam legis, ut patet (Deuter. XVII). Ergo multò magis debuit præcipi in lege quòd sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent, non potest esse in dormiendo; impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur (Deuter. VI, 7) : *Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

(1) Quod magis ad litteram videtur dici non de dogmatum [illegible], sed promissorum, ut ex adjuncto ibi patet.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. IV, 6) : *Audientes universi præcepta hæc, dicant : En populus sapiens et intelligens.*

CONCLUSIO. — In veteri lege, præcepta ad scientiam et ad intellectum pertinentia convenienter traduntur.

Respondeo dicendum quòd circa scientiam et intellectum tria possunt considerari : primò quidem acceptio ipsius; secundò usus ejus; tertiò verò conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectûs fit per doctrinam et disciplinam; et utrumque in lege præcipitur. Dicitur enim (Deut. VI, 6) : *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo :* quod pertinet ad disciplinam. Pertinet enim ad discipulum ut cor suum applicet his quæ dicuntur; quod verò subditur : *Et narrabis ea filiis tuis*, pertinet ad doctrinam.—Usus verò scientiæ vel intellectûs est meditatio eorum quæ quis scit, vel intelligit; et quantùm ad hoc subditur : *Et meditaberis sedens in domo tua*, etc. Conservatio autem fit per memoriam; et quantùm ad hoc subditur : *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque, et movebuntur ante oculos tuos; scribesque ea in limine et ostiis domûs tuæ;* per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat; ea enim quæ continuè sensibus nostris occurrunt vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continuè, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ad ostium domûs, à memoria nostra excidere non possunt. Et (Deut. IV, 9) manifestiùs dicitur : *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui; et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ.* Et hæc etiam abundantiùs in novo Testamento tam in doctrina evangelica, quàm apostolica, mandata leguntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (Deuter. IV, 6), *hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis :* ex quo datur intelligi quòd scientia et intellectus fidelium Dei consistit in præceptis legis. Et ideo primò sunt proponenda legis præcepta, et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam, vel intellectum; et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est (in corp.). Expressiùs tamen præcipitur doctrina quàm disciplina, quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris immediatè sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta ; disciplina autem pertinet ad minores (1), ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii intelligatur etiam et scientiæ legis injunctio; et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio ; quia rex constituitur super populum in temporalibus; et ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad *quartum* dicendum, quòd illud præceptum legis non est sic intelligendum, quòd homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quòd dormiens, id est, vadens dormitum, de lege Dei meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundùm quòd pertranseunt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. ult. circa med.). Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege : non quòd semper actu de lege cogitet; sed quòd omnia quæ facit, secundùm legem moderetur.

(1) Quo sensu priùs explicatum est (quæst. II, art. 6).

QUÆSTIO XVII.

DE SPE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post fidem considerandum est de spe : et primò de ipsa spe; secundò de dono timoris; tertiò de vitiis oppositis; quartò de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum occurrit primò consideratio de ipsa spe; secundò de subjecto ejus. — Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm spes sit virtus; — 2° Utrùm objectum ejus sit beatitudo æterna. — 3° Utrùm unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. — 4° Utrùm homo licitè possit sperare in homine. — 5° Utrùm spes sit virtus theologica. — 6° De distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis. — 7° De ordine ejus ad fidem. — 8° De ejus ordine ad charitatem.

ARTICULUS I. — UTRUM SPES SIT VIRTUS (1).

De his etiam Sent. III, dist. 17, quæst. II, art. 1, et De virt. quæst. IV, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit virtus. Virtute enim nullus malè utitur, ut dicit Augustinus (De lib. arb. lib. II, cap. 18, circa fin. et cap. 19). Sed spe aliquis malè utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex meritis; quia « virtutem Deus in nobis operatur, » ut Augustinus dicit (conc. 26, sup. illud Psal. CXVIII : *Feci judicium*, et lib. De grat. et libero arb. cap. 17). Sed spes est ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit (Sent. lib. III, dist. 26). Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, *virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17 et 18). Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. I, cap. 28, sive 12) dicit, quòd per tres filias Job significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est virtus.

CONCLUSIO. — Cùm per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulam attingens, scilicet Deum, eam quoque virtutem esse necessarium est.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 5 vel 6, circa princ.), « virtus uniuscujusque rei est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Oportet ergo, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quòd respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quòd aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (quæst. VIII, art. 3 ad 3), duplex est mensura : una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus; et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim supra dictum est (1 2, quæst. XL, art. 1), cùm de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter : uno modo per nosmetipsos; alio modo per alios; ut patet (Ethic. lib. III, cap. 3, circa med.). Inquantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum cujus auxilio innititur. Et

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Eccles. XXIV) : *Ego mater sanctæ spei;* (Rom. VIII) : *Spe salvi facti sumus;* (I. Pet.) : *Regeneravit nos in spem vivam.*

ideo patet quòd spes est virtus, cùm faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quòd attingitur ratio recta; et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde et in spe bonum virtutis accipitur, secundùm quòd homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest malè uti, sicut nec virtute morali attingente rationem; quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis. Quamvis spes, de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infra patebit (art. 5 huj. quæst. et quæst. XVIII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd spes dicitur ex meritis provenire quantùm ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis; vel quantùm ad actum spei formatæ (2). Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed purè ex gratia.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui sperat, est quidem imperfectus secundùm considerationem (3) ad id quòd sperat obtinere quod nondum habet; sed est perfectus quantùm ad hoc quòd jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

ARTICULUS II. — UTRUM BEATITUDO ÆTERNA SIT OBJECTUM PROPRIUM SPEI (4).

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 3 corp. fin. et ad 2, et De virt. quæst. IV, art. 1 et 4 corp. fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat quod omnem animi sui motum excedit, cùm spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum; dicit enim Apostolus (I. Cor. II, 9) quòd *in cor hominis non ascendit*. Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa; dicitur enim (Psal. XXXVI, 5): *Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet*. Sed homo petit licitè à Deo non solùm beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ tam spiritualia quàm temporalia, et etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione Dominica (Matth. VI). Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua quàm beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed *contra* est quod Apostolus (Hebr. VI, 19) dicit: *Habemus spem incedentem*, id est, incedere facientem, *ad interiora velaminis*; id est, ad beatitudinem cœlestem, ut Glossa (interl.) ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

CONCLUSIO. — Proprium ac principale spei objectum est ipsa æterna beatitudo.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), spes de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum. Et ideo bonum quod propriè et principaliter à Deo sperare debemus, est bo-

(1) Spes quatenùs est virtus theologica definiri potest: habitus animi divinitùs infusus, per quem certa cum fiducia æternæ vitæ bona auxilio divino obtinenda expectamus.

(2) Ita Mss. et editi libri quos vidimus. Theologi adjectitia reputant hæc verba, *vel quantùm ad actum spei formatæ*.

(3) Ita codices, et edit. Rom. et Lugdun. Nicolai; hic tamen ad marginem non respuit *comparationem*, ut legunt theologi et edit. Patav.

(4) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Ps. XIII): *Dominus spes ejus est*; (LXI): *Spes mea in Deo est*; (Rom. V): *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*.

num infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quàm sit ipse, cùm non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quàm ejus essentia. Et ideo proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo æterna perfectè quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quæ et qualis sit; sed secundùm communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis; et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit (Hebr. VI, 19), quòd *spes incedit usque ad interiora velaminis;* quia id quod speramus, est quasi adhuc velatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd quæcumque alia bona non debemus à Deo petere, nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia verò quæ petuntur à Deo respicit secundariò in ordine ad beatitudinem æternam; sicut et fides principaliter quidem respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia esse ei ardua. Et secundùm hoc eorum potest esse spes in ordine ad principale objectum.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT SPERARE ALTERI BEATITUDINEM ÆTERNAM.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 4 ad 5, et Sent. III, dist. 26 in fin. Exp. litt. et De virt. quæst. IV, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus (Philipp. I, 6): *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus quòd alios ad beatitudinem æternam perducat, secundùm illud (Jacob. ult. 16): *Orate pro invicem, ut salvemini.* Ergo licitè potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æterna alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus (lib. De verb. Dom. serm. II, cap. 13, in princ.) de nemine esse desperandum dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Enchir. cap. 8, circa med.), quòd « spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. »

CONCLUSIO. — Quanquam non absolutè, præsuppositâ tamen charitate, potest quilibet non tantùm sibi, sed etiam alteri æternam sperare vitam.

Respondeo dicendum quòd spes potest esse alicujus dupliciter: uno modo absolutè; et sic est solius boni ardui ad se pertinentis. Alio modo ex præsuppositione alterius (2); et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd amor et spes in hoc differunt, quòd amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes

(1) Disputatur, ait Sylvius, utrùm loquatur D. Thomas de beatitudine objectiva quæ est Deus, an de formali, quæ est Dei visio. Verius est eum loqui de objectiva, cum connotatione ad formalem.

(2) Præsuppositâ scilicet unione amoris cum alio, ut patet ex infra dictis.

autem importat quemdam motum sive protensionem appetitûs in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideo amor directè potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili. Et ideo spes directè respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præsuppositâ unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri, sicut sibi; et secundùm hoc aliquis potest sperare alteri vitam æternam, inquantum est ei unitus per amorem (1); et sicut est eadem virtus charitatis, quâ quis diligit Deum, seipsum et proximum, ita etiam est eadem virtus spei, quâ quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUIS POSSIT LICITÈ SPERARE IN HOMINE (2).

De his etiam infra, quæst. XXV, art. 1 ad 3, et Cont. gent. cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit licitè sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum; dicit enim Gregorius (Dialog. lib. I, cap. 8 à med.), quòd « prædestinatio juvatur precibus sanctorum. » Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quòd in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet (Jerem. IX, 4) : *Unusquisque à proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam.* Ergo licitè potest aliquis sperare in homine.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. arg. 2). Sed licitè potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licitè potest sperare de eo.

Sed *contra* est quòd dicitur (Jerem. XVII, 5) : *Maledictus homo qui confidit in homine.*

CONCLUSIO. — Quanquam in Deo solo ut in principali causa beatitudinis, sit sperandum; licet tamen in homine vel in alia creatura tanquam in agente secundario et instrumentali utili ad consequendum aliquod bonum ad beatitudinem ordinatum, spem collocare.

Respondeo dicendum quòd spes, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. et 1 2, quæst. XL, art. 7), duo respicit; scilicet bonum quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium. Principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens, secundaria verò causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solùm sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum (3); ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de

(1) Sive per amorem naturalem, sive per alium bonum affectum.

(2) Quod in hoc articulo docet S. Doctor referri potest ad cultum sanctorum, de quo *ex professo* tractabitur, quum de virtute religionis agendum erit.

(3) Quo nempe modo temporalia in dominica oratione eos petere docuit Christus; cùm petimus *quotidianum panem*, id est, necessaria vitæ, ut ipse S. Thomas in Cat. aur. sup. Matth. VI refert.

aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine vel de aliqua creatura sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — UTRUM SPES SIT VIRTUS THEOLOGICA.

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 2, et De virt. quæst. IV, art. 1 ad 6 et 7, et art. 2 corp. et ad 15 et 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit virtus theologica. Virtus enim theologica est quæ habet Deum pro objecto. Sed spes non habet solùm Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ à Deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXIV, art. 4). Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cùm ergo spes sit quædam expectatio, videtur quòd spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed *contra* est quòd (I. Cor. XIII) connumeratur spes fidei et charitati (1) quæ sunt virtutes theologicæ.

CONCLUSIO. — Spes, quum ejus objectum sit ipse Deus, est virtus theologica.

Respondeo dicendum quòd cùm differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem supra (art. 1 huj. quæst.), quòd spes habet rationem virtutis ex hoc quòd attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, inquantum ejus auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, inquantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quòd spei, inquantum est virtus, principale (2) objectum est Deus. Cùm ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quòd Deum habeat pro objecto, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXII, art. 1), manifestum est quòd spes est virtus theologica.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem, vel sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd medium accipitur in regulatis et mensuratis, secundùm quòd regula vel mensura attingitur; secundùm autem quòd exceditur regula, est superfluum; secundùm autem defectum à regula est diminutum. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium; et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam

(1) Ubi dicitur vers. 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc*, etc.

(2) Per *principale* intelligendum est *immediatum;* nam ad rationem virtutis theologicæ non sufficit habere Deum pro objecto principali mediato, alioquin religio foret virtus theologica; quod nemo docet.

(3) Hinc Ps. XXXVIII . *Quæ est expectatio mea? Nonne Dominus?*

non regulatam aliâ regulâ, sicut circa proprium objectum; et ideo per se et secundùm proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio; sed potest ei competere per accidens ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum ; sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quòd innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit potest habere medium et extrema; sicut unum verum est medium inter duo falsa; et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest nimis inniti; sed quantùm ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, inquantum vel præsumit ea quæ sunt supra suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad *tertium* dicendum, quòd expectatio quæ ponitur in definitione spei, non importat dilationem sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum ; sive id quod speratur differatur, sive non differatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd magnanimitas tendit in arduum, sperans(1) aliquid quod est suæ potestatis; unde propriè respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundùm quòd est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.).

ARTICULUS VI. — UTRUM SPES SIT VIRTUS DISTINCTA AB ALIIS VIRTUTIBUS THEOLOGICIS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 5, quæst. I, et De ver. quæst. II, art. 5 corp., et quæst. IV, art. 5 ad 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundùm objecta, ut supra dictum est (1 2, quæst. LIV, art. 2). Sed idem est objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea, in Symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur : « Expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi sæculi. » Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo spes à fide non distinguitur.

3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem. Ergo spes à charitate non distinguitur.

Sed *contra*, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis; dicit enim Gregorius (Moral. lib. I, cap. 16), esse tres virtutes, spem, fidem et charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

CONCLUSIO. — Spes contra alias theologicas virtutes distinguitur, quòd ea sola est quâ Deo inhæremus, ut in nobis principium est bonitatis perfectæ, et per eam divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Respondeo dicendum quòd virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quòd habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter : uno modo propter seipsum; alio modo inquantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo ali-

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi *operans* legendum putant. Nicolai *sperans* habet, sed utrumque superfluum existimat, et sic tantùm dicendum : *Tendit in arduum aliquid.*

(2) Quod docet in hoc articulo S. Doctor tanquam indubitatum contra sectarios tenendum est, siquidem ex Scripturis et Patribus firmari possit, ut patet ex his Apost. (I. Cor. XIII : *Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

qua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere, inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus secundùm aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est (in corp.). Ad distinctionem autem habituum sufficit diversa ratio objecti, ut supra habitum est (1 2, quæst. LIV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd expectatio ponitur in Symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei præsupponit fidem, ut infra dicetur (art. seq.). Et sic actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax (1) ad subveniendum; sed charitas propriè facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

ARTICULUS VII. — UTRUM SPES PRÆCEDAT FIDEM (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXI, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 23, quæst. II, art. 5, et De virt. quæst. II, art. 3 ad 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes præcedat fidem. Quia super illud (Psalm. XXXVI): *Spera in Domino, et fac bonitatem*, dicit Glossa (interl. Cassiod.): « Spes est introitus fidei, initium salutis. » Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in definitione fidei, ut patet Hebr. XI, 1): *Fides est substantia sperandarum rerum*. Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorium : dicit enim Apostolus (1. Cor. IX, 10), quòd *qui arat, debet arare in spe fructûs percipiendi*. Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed *contra* est quod (Matth. I, 2) dicitur : *Abraham genuit Isaac*, id est, fides spem, sicut dicit Glossa interlin.

CONCLUSIO. — Fides spem antecedit, cùm per illam nobis innotescat quòd possumus vitam adipisci æternam, et quòd ad hoc divinum auxilium nobis est paratum.

Respondeo dicendum quòd fides absolutè præcedit spem. Objectum enim spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Ad hoc ergo quòd aliquis speret, requiritur quòd objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, et alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 3, et art. 2 hujus quæst.). Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quòd ad vitam æternam possumus pervenire, et quòd ad hoc paratum est nobis divinum auxilium, secundùm illud (Hebr. XI, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est*. Unde manifestum est quòd fides præcedit spem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur introitus fidei, id est, rei creditæ, quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. Vel potest dici quòd est introitus fidei, quia per eam homo intrat ad hoc quòd stabiliatur et perficiatur in fide.

(1) Non eo tantùm sensu quo efficax effectum ponit, sed quo idem est sæpè ac sufficiens per se ad ponendum, sicut usurpat S. Thomas.

(2) Scriptura et synod. Trident. videntur virtutum theologicarum ordinem indicare, quando fidem primo, spem secundo, charitatem tertio loco nominant (Vid. sess. VI, cap. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd in definitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundùm seipsum. Unde fuit necessarium ut quâdam circumlocutione designaretur per id quod consequitur ad fidem.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit, si habeat concomitantem, vel consequentem.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CHARITAS SIT PRIOR SPE.

De his etiam 1 2, quæst. LXII, art. 4, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art 3, et De virt. quæst. IV, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud (Luc. XVII) : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis*, etc. : « Ex fide est charitas, ex charitate spes. » Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, ante med.), quòd « boni motus atque affectus ex amore, et sanctâ charitate veniunt. » Sed sperare, secundùm quòd est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur à charitate.

3. Præterea, Magister dicit (Sent. lib. III, dist. 26) quòd spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solùm rem speratam, sed etiam spem, quam naturâ præit charitas. Ergo charitas est prior spe.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Timoth. I, 5) : *Finis præcepti charitas est de corde puro et conscientia bona;* Glossa interl. « id est, spe. » Ergo spes est prior charitate.

CONCLUSIO. — Quanquam origine spes charitate prior sit, perfectione tamen charitas spem antecedit.

Respondeo dicendum quòd duplex est ordo : unus quidem secundùm viam generationis et naturæ (1), secundùm quem imperfectum prius est perfecto; alius autem ordo est perfectionis et formæ, secundùm quem perfectum naturaliter prius est imperfecto. Secundùm ergo primum ordinem spes est prior charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 1 et 2), cùm de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus : perfectus quidem amor est quo aliquis secundùm se amatur, ut putà cùm aliquis secundùm se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundùm ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundùm seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem; quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quòd timens ab ipso puniri cessat à peccato, ut Augustinus dicit, super primam Canonicam Joan. (tract. 9, ante med.), ita etiam spes introducit charitatem, inquantum aliquis sperans remunerari à Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum præcepta ejus. Sed secundùm ordinem perfectionis charitas prior est naturaliter; et ideo, adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maximè speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius (loc. cit. in arg. 1), quòd « spes est ex charitate. »

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit à charitate, sed solùm motus spei formatæ, quâ scilicet aliquis sperat bonum à Deo ut ab amico.

(1) Nicolai, *materiæ*.

Ad *tertium* dicendum, quòd Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, et merita ex charitate causata.

QUÆSTIO XVIII.

DE SUBJECTO SPEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto spei; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto. — 2° Utrùm sit in beatis. — 3° Utrùm sit in damnatis. — 4° Utrùm in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I. — UTRUM SPES SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam 1 2, quæst. XL, art. 2, et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 5, et De ver. quæst. IV. art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1, et 1 2, qu. XL, art. 1). Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ei ad quod unum sufficit, superfluè apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis. Ergo cùm actus charitatis manifestè pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed *contra*, anima non est capax Dei nisi secundùm mentem, in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum (De Trinit. lib. XIV, cap. 3 et 6). Sed spes est virtus theologica habens Deum pro objecto. Cùm ergo non sit neque in memoria neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quòd sit in voluntate sicut in subjecto.

CONCLUSIO. — Cùm spei objectum sit bonum divinum, ipsa non in appetitu sensitivo, sed in intellectivo, seu in voluntate est, ut in suo proprio subjecto.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet (quæst. IX, art. 1, et part. I, qu. LXXXVII, art. 2), habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cùm sit ejus objectum bonum. Cùm autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut habitum est (part. I, quæst. LXXXII, art. 5); illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex supra dictis patet (part. I, quæst. LXXXII, art. 5 ad 1, et 1 2, quæst. XXII, art. 3 ad 3). Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum: quia bonum, quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subjecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potiùs supra intellectum existens.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas sufficienter perficit voluntatem quantùm ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundùm alium actum ejus, qui est sperare.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus spei et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII, art. 8). Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ; sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata (1), ut habitum est (part. I, qu. LXXXV, art. 4).

ARTICULUS II. — UTRUM SPES SIT IN BEATIS (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXXVI, art. 4 et 5, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 5, quæst. II, et dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. II et III, et De ver. quæst. VII, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cùm ex ejus persona dicatur (Psal. XXX, 1) : *In te, Domine, speravi*, ut Glossa interlin. exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines, antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solùm sibi, sed etiam aliis, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 3). Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solùm gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum, qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet (Apoc. VI, et August. super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 35). Ergo spes potest esse in beatis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VIII, 24) : *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

CONCLUSIO. — Non potest in beatis spes esse, sicut nec fides, cùm eorum beatitudo non jam futura, sed præsens sit.

Respondeo dicendum quòd subtracto eo quod dat speciem rei, solvitur species, et res non potest eadem remanere; sicut remotà formâ corporis naturalis, non remanet idem secundùm speciem. Spes autem recipit speciem à suo objecto principali, sicut et cæteræ virtutes, ut ex supra dictis patet (qu. præc. art. 5 et 6, et 1 2, qu. LXIV, art. 2). Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna secundùm quòd est possibilis haberi ex auxilio divino, ut supra dictum est (art. 1 et 2 qu. præc.). Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundùm quòd est futurum, ideo cùm beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Christus, etsi esset comprehensor (3), et per consequens beatus, quantùm ad divinam fruitionem, erat tamen simul viator quantùm ad passibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat; et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit (4), non tamen ita quòd haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potiùs fruitionem divinam.

(1) Quia hoc modo multa et unum intelligit.

(2) Nonnulli concedunt actum spei primarium quo quis sperat sibi beatitudinem, non manere in beatis; ipsum tamen habitum dicunt remanere quoad substantiam et per eum elici actus secundarios statui beatorum non repugnantes, sed potiùs retinenda est B. Thomæ doctrina quam tradit tum hic, tum 1 2, quæst. LXVII, art. 4 et quæst. VII, De spiritualibus creaturis, quæ est de spe, art. etiam 4, et III, dist. 31, quæst. II, art. 1.

(3) Latiore significato ut idem est ac fruens, vel termini beatifici assecutor.

(4) Idem docet S. Doctor (part. III, quæst. VII, art. 4 in corp. et ad 1, et quæst. disputat. de spe, art. 4 ad 16).

Ad *secundum* dicendum, quòd beatitudo sanctorum dicitur vita æterna, quia per hoc quòd Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus; et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum. Et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad *tertium* dicendum, quòd durante virtute spei, eâdem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuatâ spe in beatis, secundùm quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei; sed magis ex amore charitatis; sicut etiam qui habet charitatem Dei, eâdem charitate diligit proximum; et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui respectu habentis gloriam animæ; tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ; tum etiam quia habens gloriam animæ habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

ARTICULUS III. — UTRUM SPES SIT IN DAMNATIS.

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 5, quæst. III et IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus, et princeps damnatorum, secundùm illud (Matth. XXV, 41): *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed diabolus habet spem, secundùm illud (Job, XL, 28): *Ecce spes ejus frustrabitur eum.* Ergo videtur quòd damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides est formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis, secundùm illud Jacobi II, 19): *Dæmones credunt, et contremiscunt.* Ergo videtur quòd etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum, quod in vita non habuit, secundùm illud (Eccl. XI, 3): *Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed *contra* est quòd spes causat gaudium, secundùm illud (Rom. XII, 12): *Spe gaudentes.* Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundùm illud (Isai. LXV, 14): *Servi mei laudabunt præ exultatione cordis; et vos clamabitis præ dolore cordis, et præ contritione spiritûs ululabitis.* Ergo spes non est in damnatis.

CONCLUSIO. — Nulla est in damnatis spes : cùm certi sint se nunquam pœnas æternas evasuros.

Respondeo dicendum quòd sicut de ratione beatitudinis est ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est ut id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 17 et 19, in princ.), quòd angeli perfectè beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem vel lapsum, cùm non essent præscii sui eventûs. Requiritur enim ad perfectam et veram beatitudinem ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur.—Similiter etiam cùm perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non

verè haberet rationem pœnæ nisi voluntati repugnaret; quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet ut ipsi sciant quòd nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur (Job, xv, 22) : *Non credit quòd reverti possit de tenebris ad lucem.* Unde patet quòd non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum. Et ideo neque in beatis, neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus (1), sive sint in vita ista, sive in purgatorio (2), potest esse spes, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxiii, cap. 19, circ. princ.), hoc dicitur de diabolo secundùm membra ejus, quorum spes annullabitur.—Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem quâ sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundùm illud quod supra præmiserat : *Habet fiduciam quòd Jordanis influat in os ejus.* Hæc autem non est spes de qua loquimur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Enchirid. cap. 8), « fides est malarum rerum, et bonarum, et præteritarum, et præsentium, et futurarum, et suarum, et alienarum; sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium. » Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis quàm spes : quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd defectus spei in damnatis, non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum; sed utrumque contingit propter mutationem statûs.

ARTICULUS IV. — UTRUM SPES VIATORUM HABEAT CERTITUDINEM.

De his etiam De ver. quæst. iv, art. 2 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut supra dictum est (quæst. xvii, art. 4, arg. 2). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quòd gratiam habeamus (3), ut supra dictum est (1 2, quæst. cxii, art. 5). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem deficiunt à consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed *contra* est quòd « spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, » sicut Magister dicit (Sent. iii, dist. 26); quod potest accipi ex hoc quod dicitur (II. Tim. i, 12) : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare.*

CONCLUSIO. — Est spes in viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem omnem suam certitudinem habet.

Respondeo dicendum quòd certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participativè. Essentialiter quidem invenitur in vi co-

(1) In viatoribus, scilicet in omnibus fidelibus qui, tametsi malè vivant, non desperant tamen, neque præsumunt solis suis viribus veniam aut gloriam consequi, vel solâ Dei misericordiâ absque ullis bonis operibus.

(2) Olim in lymbo, sicut et etiam nunc in purgatorio, spes fuit.

(3) Juxta illud Ecclesiastæ ix, 1 : *Nescit homo utrùm amore vel odio dignus sit;* quod ad amorem vel ad odium Dei erga nos Hieronymus ibidem refert.

gnoscitiva (1); participativè autem in omni eo quod à vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundùm quem modum dicitur quòd natura certitudinaliter operatur (2), tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certiùs arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ moventur à ratione ad suos actus; et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide (3), quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et misericordia ejus certus est quicumque fidem habet (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd aliqui habentes spem, deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu divinæ potentiæ vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

QUÆSTIO XIX.

DE DONO TIMORIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono timoris, et circa hoc quæruntur duodecim : 1° Utrùm Deus debeat timeri. — 2° De divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem, et mundanum. — 3° Utrùm timor mundanus semper sit malus. — 4° Utrùm timor servilis sit bonus. — 5° Utrùm sit idem in substantia cum filiali. — 6° Utrùm, adveniente charitate, excludatur timor servilis. — 7° Utrùm timor sit initium sapientiæ. — 8° Utrùm timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. — 9° Utrùm timor sit donum Spiritûs sancti. — 10° Utrùm crescat crescente charitate. — 11° Utrùm maneat in patria. — 12° Quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS POSSIT TIMERI.

De his etiam part. III, quæst. XLII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 2, quæst. I ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLII, art. 2 et 3). Sed Deus est expers omnis mali, cùm sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. princ.), « illa timemus de quibus nobis mala proveniunt. » Sed mala non proveniunt nobis à Deo, sed ex nobis ipsis, secundùm illud (Oseæ XIII, 9): *Perditio tua ex te, Israel, ex me auxilium tuum.* Ergo Deus timeri non debet.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Jerem. X, 7) : *Quis non timebit te, Rex gentium?* (Malach. I, 6): *Si ego Dominus, ubi est timor meus?*

(1) Quia, ut ait ipse D. Thomas, certitudo propriè dicitur firmitas adhæsionis virtutis cognitivæ in suum cognoscibile (Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 4).

(2) Ut potè nihil frustra vel superfluè vel temerè faciens quemadmodum nec Deus.

(3) Nititur hæc certitudo tum veritati divinæ quæ mentiri non potest; tum omnipotentiæ quæ nequit impediri; tum bonitati quæ tanta est ut Pater proprio Filio non pepercerit, sed pro nobis omnibus illum tradiderit.

(4) Dogmaticâ certitudine in communi; morali autem certitudine tantùm sibiipsi et in particulari.

CONCLUSIO. — Potest Deus timeri, non quidem sicut aliquod malum, sed ut à quo malum aliquod pœnæ esse potest, quod est bonum simpliciter, malum autem secundum quid.

Respondeo dicendum quòd, sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex objectum habere potest; quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud à quo malum provenire potest. Primo ergo modo Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ, quod non est simpliciter malum, sed secundùm quid, bonum autem simpliciter. Cùm enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem; illud est malum simpliciter quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, inquantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum potest nobis malum culpæ (1) provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit, secundùm quòd malum quod homo refugit est timoris objectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd in Deo est considerare et justitiam, secundùm quam peccantes punit, et misericordiam, secundùm quam nos liberat (2). Secundùm ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundùm autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundùm diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd malum culpæ non est à Deo sicut ab auctore, sed est à nobis ipsis inquantum à Deo recedimus; malum autem pœnæ est quidem à Deo auctore, inquantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundùm quòd justè nobis pœna infligitur; licèt hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat: secundùm quem modum dicitur (Sap. I, 13), quòd *Deus mortem non fecit.... sed impii manibus et verbis accersierunt illam.*

ARTICULUS II. — UTRUM TIMOR CONVENIENTER DIVIDATUR IN FILIALEM, INITIALEM, SERVILEM, ET MUNDANUM (3).

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, et De ver. quæst. II, art. 10 ad 13, et Rom. VIII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem et mundanum. Damascenus enim (Orth. fid. lib. II, cap. 15) ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia de quibus supra dictum est (1 2, quæst. XLI, art. 4), quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quòd hæc divisio timoris sit inconveniens.

2. Præterea, quilibet horum timorum vel est bonus vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cùm sit in

(1) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. aliique cum editis passim. Al., *pœnæ.*

(2) Hinc utramque conjungi simul frequentissimum in Scriptura; sive *misericordiam* et *veritatem* pro justitia sumptam. Ps. XXIV, 10; Ps. XXXIX, 12; Ps. VI, 8; Ps. LXXXIII, 12; Ps. LXXXIV, 11; Ps. LXXXVIII, 15.

(3) De singulis agit Scriptura: de mundano Christus (Matth. X): *Nolite timere eos qui occidunt corpus;* de servili (Rom. VIII): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore;* de initiali (Prov. I): *Timor Domini principium sapientiæ;* de filiali (Eccles. II): *Serva timorem illius et in illo veterasce.*

dæmonibus, secundùm illud (Jacobi II, 19) : *Dæmones credunt, et contremiscunt*; neque etiam malus, cùm sit in Christo, secundùm illud (Marc. XIV, 33) : *Cœpit Jesus pavere et tædere*. Ergo timor insufficienter dividitur secundùm prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis, qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus, qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam; ita timor initialis et mundanus. Non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, quâ quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, quâ quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed *contra* est auctoritas Magistri (Sent. III, dist. 34).

CONCLUSIO. — Timor, aut filialis est, aut initialis, aut servilis, aut mundanus.

Respondeo dicendum quòd de timore nunc agimus, secundùm quòd per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cùm enim objectum timoris sit malum, quandoque homo propter mala quæ timet à Deo recedit; et iste dicitur timor humanus vel mundanus; quandoque autem homo propter mala quæ timet ad Deum convertitur et ei inhæret; quod quidem malum est duplex, scilicet malum pœnæ et malum culpæ. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat propter timorem pœnæ, erit *timor servilis*; si autem propter timorem culpæ, erit *timor filialis*; nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est *timor initialis*, qui est medius inter utrumque timorem (1). Utrùm autem malum culpæ possit timeri, supra dictum est (1 2, quæst. XLII, art. 3), cùm de passione timoris ageretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Damascenus dividit timorem secundùm quòd est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum morale præcipuè consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione à Deo : et ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali; et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad *tertium* dicendum, quòd habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subjicientis; sed habitudo filii ad patrem vel uxoris ad virum est è converso per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur, secundùm illud (Rom. VIII, 15) : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater*; et secundùm eamdem charitatem dicitur etiam sponsus noster, secundùm illud (II. Cor. XI, 2) : *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad *quartum* dicendum, quòd prædicti tres timores respiciunt pœnam,

(1) Timor initialis sese refert principaliter ad culpam, secundariò verò ad pœnam.

sed diversimodè ; nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam à Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitùs inflictam vel comminatam ; quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit, timor autem initialis secundariò.

Ad *quintum* dicendum, quòd eâdem ratione homo à Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis : quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hìc pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur, sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundùm speciem, quibus tamen omnibus commune est à Deo abducere.

ARTICULUS III. — UTRUM TIMOR MUNDANUS SIT SEMPER MALUS (1).

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 1, quæst. III corp. et Rom. VIII, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur quòd homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quòd homines non reverentur, ut patet (Luc. XVIII), de illo judice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reverebatur. Ergo videtur quòd timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundùm illud (Rom. XIII, 3): *Vis non timere potestatem? Bonum fac et habebis laudem ex illa.* Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod inest nobis naturaliter non videtur esse malum, eò quòd naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturale est homini ut timeat proprii corporis detrimentum et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quòd timor mundanus non sit semper malus.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. X, 28) : *Nolite timere eos qui corpus occidunt;* ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitùs prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

CONCLUSIO. — Cùm timor mundanus à mala sit radice, scilicet ab amore mundi, semper malus necessariò est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. I, art. 3, quæst. XVIII, art. 1, et quæst. LIV, art. 2), actus morales et habitus ex objectis nomen et speciem habent (2). Proprium autem objectum appetitivi motùs est bonum finale. Et ideo à proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non rectè nominaret; non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem: sicut finem autem quærunt divitias; unde cupiditas rectè nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur quo aliquis mundo innititur tanquam fini; et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur: illud enim timet homo amittere quod amat, ut patet per Augustinum (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.). Et ideo timor mundanus est qui

(1) Timor mundanus est ille quo sic timetur aliqua res creata ut propter eam Deus offendatur, ac proindè timor ille semper est malus.

(2) Actus quidem immediatè per seipsos; habitus verò mediatè per actus, ut ex 1 2, quæst. LIV, art. 2 colligitur.

procedit ab amore mundano tanquam à mala radice; et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquis potest revereri homines dupliciter : uno modo inquantum est in eis aliquid divinum, putà bonum gratiæ vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis ; et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, inquantum Deo contrariantur ; et sic laudantur qui homines non reverentur, secundùm illud (Eccli. XLVIII, 13), de Elia, vel de Elisæo : *In diebus suis non pertimuit principem.*

Ad *secundum* dicendum, quòd potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundùm illud (Rom. XIII, 4) : *Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit.* Et secundùm hoc timere potestatem sæcularem non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem, vel initialem.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc est naturale, quòd homo refugiat proprii corporis detrimentum et damna temporalium rerum ; sed quòd homo propter ista recedat à justitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 1 ante med.), quòd quædam sunt, scilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi ; quia pejus est hujusmodi peccata committere quàm pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV. — UTRUM TIMOR SERVILIS SIT BONUS.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 2, quæst. I corp. et quæst. II, et Rom. VIII, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor servilis non sit bonus. Quia cujus usus est malus, ipsum quoque malum est. Sed usus timoris servilis est malus : quia, sicut Glossa (ex lib. Sent. Prosperi, cap. 172) dicit (Rom. VIII) : *Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit.* Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati, quia super illud (Job, III, 3) : *Quare non in vulva mortuus sum?* dicit Gregorius (Moral. lib. IV, cap. 25, ante med.) : « Cùm ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate. » Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor servilis.

Sed *contra*, nullum malum est à Spiritu sancto. Sed timor servilis est à Spiritu sancto : quia, super illud (Rom. VIII) : *Non accepistis spiritum servitutis*, etc., dicit Glossa (ord. August. tract. 9 in Epist. Joan. ante med.) : « Unus spiritus est qui facit duos timores, » scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus.

CONCLUSIO. — Quanquam timoris servilitas mala sit, ipse tamen servilis timor, secundùm suam substantiam bonus est.

Respondeo dicendum quòd timor servilis ex parte servilitatis habet quòd sit malus ; servitus enim libertati opponitur. Unde cùm liber sit « qui causa sui est, » ut dicitur (Metaphys. lib. I, cap. 2, circ. med.), servus est qui non causâ sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est quòd aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis, inquantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quòd timor servilis simpliciter esset malus ; sicut adulterium

simpliciter est malum, quia id ex quo contrariatur charitati (1), pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis (2). Species enim moralis habitûs vel actûs ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna : cui accidit quòd bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum : quod contingit in non habente charitatem (3) : vel quòd ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum ; quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitûs per hoc quòd ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundùm suam substantiam bonus est (4), sed servilitas ejus est mala.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili, inquantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solùm pœnam timeat.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor servilis secundùm suam substantiam (5) non oritur ex tumore; sed ejus servilitas ex tumore (6) nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia, quod secundùm se charitati contrariatur; et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundùm suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULUS V. — UTRUM TIMOR SERVILIS SIT IDEM IN SUBSTANTIA CUM TIMORE FILIALI (7).

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 3, quæst. I, et Rom. VIII, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem; quorum unum est cum peccato mortali, aliud verò non. Sed eadem secundùm substantiam est fides formata et informis. Ergo et idem est secundùm substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, habitus diversificantur secundùm objecta. Sed idem est objectum timoris servilis et filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo et idem est secundùm substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere; ita etiam timet separari à Deo, et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes quâ speramus frui Deo, et quâ speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (quæst. XVII, art. 2 ad 2). Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem à Deo, et timor servilis, quo timemus ab eo puniri.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan., et editi recentiores passim. Al., *quia id ex quo est, contrariatur charitati, et pertinet*, etc.

(2) Ideo timor servilis non est denominandus malus simpliciter. Servilitas, ait ipse B. Thomas (III, dist. 34, quæst. II, art. 2), est accidens timoris et non intrat essentiam ejus, et ideo essentia ejus bona est.

(3) Ita editi passim cum cod. Alcan. aliisque. Cod. Tarrac., *quod convenit etiam non habenti charitatem*. Perperam edit. Rom., *quod non contingit*, etc.

(4) Hinc ex impulsu Spiritûs sancti eum esse concilium Tridentinum asserit (sess. XIV, can. 4) ac eos damnat (sess. VI, can. 8), qui peccatum potius esse dicunt, et pejores facere peccatores; ut jam Leo decimus contra Lutherum in concilio Lateranensi decreverat.

(5) Ita emendat Garcia, quem sequuntur edit. posteriores. Al., *suum subjectum*. In codd. est abbreviatio dubia.

(6) Al. *ex timore*.

(7) Timorem servilem à timore filiali sic distinguit Apostolus (Rom. VIII) : *Non accepistis spiritum servitutis iterùm in timore, sed spiritum filiorum*.

Sed *contra* est quod Augustinus (super primam Can. Joan. tract. 9, circ. med.) dicit duos esse timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

CONCLUSIO. — Cùm timor servilis pœnæ refugiat malum, filialis verò culpam; necessariò specie distinguuntur filialis ac servilis timor.

Respondeo dicendum quòd proprium objectum timoris est malum. Et quia actus et habitus distinguuntur secundùm objecta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LIV, art. 2); necesse est quòd secundùm diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Unde manifestum est quòd timor servilis et filialis non sunt idem secundùm substantiam, sed differunt specie.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fides formata et informis non differunt secundùm objectum : utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum (1); sed differunt solùm per aliquod extrinsecum, scilicet secundùm præsentiam et absentiam charitatis; et ideo non differunt secundùm substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundùm objecta (2); et ideo non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor servilis et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potiùs sicut terminum à quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto, quod est Deus, non consequitur identitatem (3) speciei, quia etiam motus naturales secundùm habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur; non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes respicit Deum sicut principium, tam respectu fruitionis divinæ, quàm respectu cujuscumque alterius beneficii; non autem est sic de timore; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI. — UTRUM TIMOR SERVILIS REMANEAT CUM CHARITATE.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 2, quæst. I corp. et De ver. quæst. XIV, art. 7 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor servilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Augustinus (super Can. 1 Joan. tract. 9, circ. med.), quòd « cùm cœperit charitas habitare, pellitur timor qui ei præparavit locum. »

2. Præterea, *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur (Rom. V, 5). Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur (II. Cor. III, 17). Cùm ergo libertas excludat servitutem, videtur quòd timor servilis expellatur charitate adveniente.

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui; facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini (De civit. Dei, lib. XIV, cap. ult. in princ., et in Psal. LXIV, aliquant. à princ.), quòd « amor Dei usque ad contemptum sui facit civitatem Dei. » Ergo videtur quòd veniente charitate timor servilis tollatur.

Sed *contra* est quòd timor servilis est donum Spiritûs sancti, ut supra

(1) *Credere Deo, et credere Deum;* hujus locutionis sensum explicavit B. Thomas, quæst. II, art. 1.

(2) Verba : *Sed timor servilis et filialis differunt secundùm objecta,* ex margine cod. Alcan. in recentiores omnes editiones manavit, mutato *per* in *secundum*. Omittit edit. Rom. Theologi omnia prætermittunt post verbum *substantiam*.

(3) Ita Mss. et editi passim. Theologi, *identitas;* et post verbum *habitudinem* addunt *diversam*.

dictum est (art. 4 hujus quæst.). Sed dona Spiritûs sancti non tolluntur adveniente charitate per quam Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

CONCLUSIO. — Timor, etsi ut servilis non maneat cum charitate, secundùm tamen substantiam suam cum ea manere potest.

Respondeo dicendum quòd timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor pœnæ, quæ (1) est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui; ejusdem enim rationis est quòd homo cupiat bonum suum, et quòd timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem : uno enim modo contrariatur charitati, secundùm quòd aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio verò modo in charitate includitur, secundùm quòd homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo à charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur; putà cùm aliquis diligit seipsum secundùm rationem proprii boni, ita tamen quòd in hoc proprio bono non constituat finem; sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua alia specialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo; dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem.—Sic ergo et timor pœnæ includitur uno modo in charitate : nam separari à Deo est quædam pœna, quam charitas maximè refugit : unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundùm quòd aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono, quod diligitur ut finis; et sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundùm substantiam à timore casto; quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis à Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni; nec tamen in illo bono constituitur ejus finis; unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum; et talis timor pœnæ potest esse cum charitate. Sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet (art. 2 et 4 hujus quæst.). Et ideo timor, inquantum servilis, non manet cum charitate; sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor sui manere potest cum charitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de timore, inquantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS VII. — UTRUM TIMOR SIT INITIUM SAPIENTIÆ (2).

De his etiam quæst. XLV, art. 6 ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ; quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium sui ipsius. Sed *timor Dei ipsa* (3) *est sapientia*, ut dicitur (Job, XXVIII, 28). Ergo videtur quòd timor Dei non sit initium sapientiæ.

3. Præterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius,

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al., *qui*.

(2) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba S. Scripturæ (Eccles. XXVII). *Si non in timore Domini tenueris te instanter, citò subvertetur domus tua... Initium sapientiæ timor Domini*

(3) Al., *ipse*.

quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. CX, 10): *Initium sapientiæ timor Domini.*

CONCLUSIO. — Sapientiæ initium quantùm ad ejus essentiam, sunt articuli fidei; quantùm verò ad ejus effectum, timor tam servilis quàm filialis est ejusdem sapientiæ initium.

Respondeo dicendum quòd initium sapientiæ potest aliquid dici dupliciter: uno modo quia est initium ipsius sapientiæ quantùm ad ejus essentiam; alio modo quantùm ad ejus effectum: sicut initium artis secundùm ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars: initium autem artis secundùm ejus effectum est unde incipit ars operari: sicut si dicamus quòd principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cùm autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur (quæst. XLV, art. 1), aliter consideratur à nobis, et aliter à philosophis: quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundùm quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam, sapientia secundùm nos non solùm consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solùm dirigitur secundùm rationes humanas, sed etiam secundùm rationes divinas (1), ut patet per Augustinum (De Trinit. lib. XII, cap. 14).—Sic ergo initium sapientiæ secundùm ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei; et secundùm hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantùm ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari; et hoc modo timor est initium sapientiæ: aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra disponens ad sapientiam, inquantum aliquis timore pœnæ discedit à peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiæ effectum, secundùm illud (Eccli. I, 27): *Timor Domini expellit peccatum.* Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cùm enim ad sapientiam pertineat quòd humana vita reguletur secundùm rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundùm Deum regulabitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd timor non est principium sapientiæ quantùm ad essentiam sapientiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem; unde dicitur (Eccli. I, 25): *Radix sapientiæ est timere Dominum; rami enim illius longævi.* Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), alio modo fides est principium sapientiæ, et alio modo timor. Unde dicitur (Eccli. XXV, 16): *Timor Dei initium dilectionis est: initium autem fidei agglutinandum est ei.*

ARTICULUS VIII. — UTRUM TIMOR INITIALIS DIFFERAT SECUNDUM SUBSTANTIAM A TIMORE FILIALI.

De his etiam Sent. II, dist. 34, quæst. II, art. 3, quæst. VII, et Rom. VIII, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor initialis differat secundùm substantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causa-

(1) Sapientiæ humanæ principia sunt veritates primæ quæ per se et evidenter rationi notæ sunt; principia verò sapientiæ super naturalis sunt eadem ac principia fidei christianæ, nimirum articuli fidei.

tur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundùm illud (Eccl. xxv, 16): *Timor Domini initium dilectionis est*. Ergo timor initialis est alius à filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris; et sic videtur quòd timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius à filiali. Ergo etiam timor initialis est alius secundùm substantiam à filiali.

3. Præterea, medium differt eàdem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et à filiali et à servili.

Sed *contra* est quòd perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundùm perfectionem et imperfectionem charitatis, ut patet per Augustinum (super 1 Canonic. Joan. tract. 9, circ. med.). Ergo timor initialis non differt secundùm substantiam à filiali.

CONCLUSIO. — Non differunt essentialiter initialis et filialis timor, sed unus et idem prorsus timor est, secundùm perfectum et imperfectum variatus.

Respondeo dicendum quòd timor initialis dicitur ex eo quòd est initium. Sed cùm et timor servilis, et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur initialis secundùm quòd distinguitur à timore servili et filiali; sed accipitur secundùm quòd competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis; non tamen inest eis timor filialis perfectè, quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundùm essentiam, sed solùm secundùm statum. Et ideo dicendum est quòd etiam timor initialis, prout hìc sumitur, non differt secundùm essentiam à timore filiali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem, sicut seta introducit linum, ut Augustinus dicit (tract. 9 in Epist. I Joan., circ. med.).—Vel si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolutè, sed quantùm ad statum charitatis perfectæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor initialis non timet pœnam sicut proprium objectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adjunctum; qui secundùm substantiam manet quidem cum charitate, servilitate remotà; sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfectè in eo qui non solùm movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ *foras mittit timorem* habentem pœnam, ut dicitur (I. Joan. IV, 18).

Ad *tertium* dicendum, quòd timor initialis est medium inter timorem servilem et filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis, sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens (1), ut dicitur (Metaph. lib. II, text. 7), quòd tamen est idem secundùm substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter à non ente.

ARTICULUS IX. — UTRUM TIMOR SIT DONUM SPIRITUS SANCTI.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 1, quæst. III, et art. 2, quæst. I, et Rom. VIII, lect. 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit donum Spiritûs sancti. Nullum enim donum Spiritûs sancti opponitur virtuti, quæ etiam

(1) Nam ut antea jam annotavimus non est ex utroque compositus, sed se refert ad eos sub diverso respectu (Cf. art. 2).

est à Spiritu sancto; alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritûs sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quòd Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto, inquantum Deus timetur. Ergo timor non est donum, sed virtus theologica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. ante med.), quòd « timor datur contra superbiam. » Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus; dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit (Moral. lib. II, ibid.). Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum, timor malum. Cùm ergo spes sit virtus, non debet dici quòd timor sit donum.

Sed *contra* est quòd (Isai. XI) timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritûs sancti.

CONCLUSIO. — Timor Domini Dei castus vel filialis donum est Spiritûs sancti, quo nos voluntariè Deum reveremur et nos ipsi subducere refugimus.

Respondeo dicendum quòd multiplex est timor, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.) « Timor autem humanus, ut dicit Augustinus (lib. De gratia et lib. arbitr. cap. 18, ad fin.), non est donum Dei : » hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor, de quo dictum est (Matth. X, 28): *Illum timete qui potest animam et corpus mittere in gehennam*. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritûs sancti, licèt sit à Spiritu sancto (1); quia, ut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 57), potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritûs sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 5). Unde relinquitur quòd timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritûs sancti, est timor filialis sive castus. Dictum est enim supra (1 2, qu. LXVIII, art. 1 et 3), quòd dona Spiritûs sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles à Spiritu sancto, sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles à ratione. Ad hoc autem quòd aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primò requiritur ut sit ei subjectum non repugnans, quia ex repugnantia mobilis ad movens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis, vel castus, inquantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritûs sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. I, cap. 4, in princ.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent, et se invicem perficiunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit; et per hunc modum Deus non potest esse

1) Hanc sententiam, quæ apud theologos est communior, tradit etiam S. Thomas his verbis (Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 2, quæstiunc. I): Timor servilis secundùm essentiam suam est à Spiritu sancto, non tamen donum Spiritûs sancti, nisi communiter loquendo, ut dicimus omne quod à Spiritu sancto datur, donum ejus esse.

objectum timoris, sicut supra dictum est (art. 1 hujus qu.). Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum, quia per virtutem spei non solùm innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum, tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc quòd amor est principium timoris, non sequitur quòd timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei; quia amor est principium omnium affectionum, et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones (1). Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis quàm timor, quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundùm propriam rationem, ut ex supradictis patet (1 2, quæst. LV, art. 3 et 4); et per hoc etiam spes ponitur virtus; timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat; unde est aliquid minus virtute theologicâ.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicitur (Eccle. x, 14): *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo*, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur; et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur contra superbiam (2). Nec tamen sequitur quòd sit idem cum virtute humilitatis, sed quòd sit principium ejus. Dona enim Spiritûs sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut supra dictum est (1 2, qu. LXVIII, art. 5 et 8); sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 4 ad 3).

Unde patet responsio ad *quintum*.

ARTICULUS X. — UTRUM CRESCENTE CHARITATE, DIMINUATUR TIMOR.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 5, quæst. III, et Psalm. XVIII.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd crescente charitate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus (super 1 Canon. Joan. tract. 9, circa med.) : « Quantùm charitas crescit, tantùm timor decrescit. »

2. Præterea, crescente spe diminuitur timor. Sed crescente charitate crescit spes, ut supra habitum est (qu. XVII, art. 8). Ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, in fin.), quòd « Dei timor non solùm inchoat, sed etiam perficit sapientiam, quæ summè diligit Deum, et proximum tanquam seipsum. »

CONCLUSIO. — Crescente charitate, crescit filialis ac castus timor : servilis autem timor, quantùm attinet ad servilitatem, adveniente charitate, penitùs evanescit : quantùm verò attinet ad timorem pœnæ, crescente charitate paulatim diminuitur.

Respondeo dicendum quòd duplex est timor Dei, sicut dictum est (art. 2 et 4 hujus quæst.): unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quòd crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causâ. Quantò enim aliquis magis diligit aliquem, tantò magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis quantùm ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente; remanet tamen secundùm substantiam timor pœnæ, ut dictum est (art. 6 hujus quæst.). et iste timor diminuitur charitate crescente, maximè quantùm ad actum;

(1) Ita Mss. et meliores edit. Al. : *Circa diversas affectiones in Deo*; *et ideo amor*, etc.; perperam.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al. : *Datur*, *scilicet contra superbiam.*

quia quantò aliquis magis diligit Deum, tantò minùs timet pœnam, primò quidem quia minùs attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; secundò quia firmiùs inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minùs timet de pœna.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de timore pœnæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe; sed eâ crescente crescit timor filialis; quia quantò aliquis certiùs expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tantò magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad *tertium* dicendum, quòd timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum. Separationem autem refugit à subjectione ipsius; sed quodammodo separationem importat per hoc quòd non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit; quæ etiam separatio invenitur in charitate, inquantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICULUS XI. — UTRUM TIMOR REMANEAT IN PATRIA.

De his etiam 1 2, quæst. LXVIII, art. 6, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 3, et quæst. II, art. 3 ad 4, et dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. III, et art. 4, quæst. III, et part. III, quæst. VI, art. 6.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non remaneat in patria. Dicitur enim (Proverb. I, 33): *Abundantiâ perfruetur, timore malorum sublato;* quod intelligitur de homine jam sapientiâ perfruente in beatitudine æternâ. Sed omnis timor est alicujus mali, quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est (art. 2 et 5 huj. quæst. et 1 2, quæst. XLII, art. 1). Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea, homines in patria erunt Deo conformes, secundùm illud (I. Joan. III, 2): *Cùm apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior quàm timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. XVIII, 10): *Timor Domini sanctus permanet in sæculum.*

CONCLUSIO. — Nullo modo timor servilis, seu pœnæ timor erit in patria, cùm ibi sit secura et æterna beatitudinis fruitio.

Respondeo dicendum quòd timor servilis, sive timor pœnæ nullo modo erit in patria; excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut supra dictum est (1 2, qu. V, art. 4). Timor autem filialis sicut augetur augmentatâ charitate, ita charitate perfectâ perficietur, unde non habebit in patria eumdem actum omnino quem habet modò (1). Ad cujus evidentiam sciendum est quòd proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile; et cùm motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis; parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est ut in suo ordine consistat, ita malum uniuscujusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est ut sit sub Deo et supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est ut subdat se creaturæ inferiori per amorem; ita etiam malum ejus est, si Deo se non subjiciat, sed in ipsum præsumptuosè insiliat vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secun-

(1) Timor filialis habet duos actus, ait ipse D. Thomas (1 2, quæst. LXVII, art. 4 ad 2): scilicet revereri Deum et quantùm ad hunc actum remanet, et timere separationem ab ipso et quantùm ad hunc actum non manet.

dùm suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem; sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria; in via autem est fuga hujus mali ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius dicit (Moral. lib. XVII), exponens illud (Job, XXVI, 11) : *Columnæ cœli contremiscunt et pavent ad nutum ejus*, (cap. 17, in fin.) : « Ipsæ virtutes cœlestium, quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt; sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis, » quia scilicet admirantur Deum ut supra existentem, et eis incomprehensibilem (1). Augustinus etiam (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, à med.) hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. « Timor, inquit, ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens à malo, quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profectò, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est quâ nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortasse timor in sæculum sæculi dictus est permanens; quia id permanebit quo timor ipse perducit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor sollicitudinem habens, et de malo præcavens, non autem timor securus, ut Augustinus dicit (loc. sup. cit.).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 9, à med. lect. 3), « eadem et similia sunt Deo, et dissimilia; hæc quidem secundùm contingentem non imitabilis imitationem, » id est, inquantum secundùm suum posse imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis; « hæc autem secundùm quòd hìc causata minùs habent, à causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia. » Unde non oportet, si Deo non convenit timor (quia non habet superiorem, cui subjiciatur), quòd propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subjectione ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes importat quemdam defectum, scilicet futuritionem (2) beatitudinis, quæ tollitur per ejus præsentiam; sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundùm quòd in infinitum distat à Deo; quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS XII. — UTRUM PAUPERTAS SPIRITÛS SIT BEATITUDO RESPONDENS DONO TIMORIS.

De his etiam infra, quæst. CXXI, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 et 6 corp.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd paupertas spiritûs non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet (art. 7 hujus qu.). Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundùm illud (Matth. XIX, 21): *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ergo paupertas spiritûs non respondet dono timoris.

2. Præterea (Psalm. CXVIII, 120), dicitur : *Confige timore tuo carnes meas*; ex quo videtur quòd ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad re-

(1) Sic enim divinam eminentiam reverentur ut se illi plenè subjiciant.

(2) Ita codices optimæ notæ. Quidam malè legerunt *fruitionem*; quem errorem quidam emendarunt substituentes *absentiam*.

pressionem carnis maximè videtur pertinere beatitudo luctûs. Ergo beatitudo luctûs magis respondet dono timoris quàm beatitudo paupertatis

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est (art. 9 huj. quæst. ad 1). Sed spei maximè videtur respondere beatitudo ultima, quæ est : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur* ; quia, ut dicitur (Rom. v, 2) : *gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris quàm paupertas spiritûs.

4. Præterea, supra dictum est (1 2, qu. LXX, art. 2), quòd beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 4, à princ.) : « Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur : *Beati pauperes spiritu.* »

CONCLUSIO. — Paupertatem spiritûs ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntariè subjiciunt.

Respondeo dicendum quòd timori propriè respondet paupertas spiritûs. Cùm enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse ; id quod ex hujusmodi subjectione consequitur pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quòd aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum ; unde dicitur (Psalm. XIX, 8) : *Hi in curribus, et hi in equis ; nos autem in nomine Dei nostri invocabimus*. Et ideo ex hoc quòd aliquis perfectè timeat Deum, consequens est quòd non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis ; quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritûs, secundùm quòd paupertas spiritûs intelligi potest vel exinanitio inflati et superbi spiritûs, ut Augustinus exponit (loc. sup. cit.), vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit spiritu, id est, propriâ voluntate per instinctum Spiritûs sancti, ut Ambrosius (sup. illud Luc. VI : *Beati pauperes*) et Hieronymus (sup. hunc loc. Matth. XI) exponunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut et timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut supra dictum est (art. 7 et 10 huj. quæst.).

Ad *secundum* dicendum, quòd directiùs opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis vel in seipso vel in aliis rebus, quàm delectatio extranea (1), quæ tamen opponitur timori ex consequenti ; quia qui Deum reveretur, et ei subditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio ; et ideo directè beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctûs ex consequenti.

(1) Nihil aliud quàm carnalem vel corpoream voluptatem in extraneis rebus quærens. Et eatenus à magnificatione distinguitur, quæ in iisdem rebus elationem potiùs quamdam vel superbiam quærit, ut præ cæteris honoratior ex earum abundantiâ videatur : quamvis et magnificatio ipsa, ut jam indicatum est, exultatio quædam dici possit, vel eam saltem exultatio quædam sequi ; sed ad animum potiùs quàm ad carnem pertinens. Unde remanet semper distinctio quâ magnificationem à delectatione distinguit S. Thomas ; quæ corporalis vel sensibilis tantùm subintelligi debet.

Ad *tertium* dicendum, quòd spes importat motum secundùm habitudinem ad terminum ad quem tenditur; sed timor importat magis motum secundùm habitudinem recessûs à termino *à quo;* et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congruè respondet spei per modum objecti ultimi; sed prima beatitudo, quæ est per recessum à rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congruè respondet timori.

Ad *quartum* dicendum, quòd in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam à rebus temporalibus, videntur dono timoris convenire, sicut modestia, et continentia, et castitas.

QUÆSTIO XX.

DE DESPERATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis, et primò de desperatione; secundò de præsumptione. Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm desperatio sit peccatum. — 2° Utrùm possit esse sine infidelitate. — 3° Utrùm sit maximum peccatum. — 4° Utrùm oriatur ex acedia.

ARTICULUS I. — UTRUM DESPERATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per Augustinum patet (De lib. arbit. lib. I, cap. ult. circ. med. et lib. II, cap. 19, circ. fin.). Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

2. Præterea, illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum, quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur (Matth. VII, 18). Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quòd desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam; et ita desperatio non est peccatum.

Sed *contra*, illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solùm peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi; dicit enim Apostolus de quibusdam (Ephes. IV, 19), *qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ et avaritiæ*. Ergo desperatio non solùm est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

CONCLUSIO. — Desperatio quæ est motus voluntatis inde nascens, quòd quis existimat Deum peccatori pœnitenti veniam denegare, peccatum est.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 2), illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio et fuga; et quod est in intellectu verum vel falsum, est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundùm se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundùm se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectûs est quòd ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundùm illud (Ezech. XVIII, 23): *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.*

Falsa autem opinio est quòd peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quòd peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus, ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus et peccatum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in quolibet peccato mortali est quodammodo (2) aversio à bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile; sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione à bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, et desperatio, et infidelitas, quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto; ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, inquantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quòd ad alia convertatur. Peccata verò alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum; ex consequenti verò in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit à Deo recedere, sed carnali delectatione frui, ex quo sequitur quòd à Deo recedat.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter : uno modo directè ex parte ipsius virtutis, sicut actus procedit ex habitu; et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere; hoc enim sensu Augustinus dicit (De lib. arbit. lib. II, cap. 18 et 19) quòd « virtute nemo malè utitur. » Alio modo procedit aliquid ex virtute indirectè, sive occasionaliter; et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere ; sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundùm illud Augustini (Epist. 221, al. 109, ante med.): « Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Et hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis malè utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad *tertium* dicendum, quòd damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditùs ad beatitudinem; et ideo quòd non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum; sicut etiam in statu viæ si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum; putà si medicus desperet de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II. — UTRUM DESPERATIO SINE INFIDELITATE ESSE POSSIT.

De his etiam Sent. II, dist. 43, art. 5 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei à fide derivatur. Sed manente causâ non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublatâ.

2. Præterea, præferre culpam propriam bonitati vel misericordiæ divinæ, est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis, quod est infidelitatis. Sed qui desperat, culpam suam præfert misericordiæ vel bonitati divinæ, secundùm illud (Genes. IV, 13): *Major est iniquitas mea quàm ut veniam merear.* Ergo quicumque desperat est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum (3)

(1) Non est tamen necesse, ut animadvertit Sylvius, quòd is qui deserit opinionem, illam falsam habeat vel in universali; sed satis est quòd practicè erret, imprudenter judicans sibi in tali statu existenti non esse sperandum.

(2) Non quasi diminutâ locutione intelligendum; sed quia licèt non sit eodem modo in omnibus peccatis aversio et conversio, ut in singulis tamen suo modo, ut ex adjunctis patet.

(3) A Novato nuncupatorum qui hanc hæresim introduxit, ut refert Augustinus (De hæres. hær. 38).

qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quòd quicumque desperat, sit infidelis.

Sed *contra* est quòd remoto posteriori, non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 7). Ergo remotâ spe potest remanere fides; non ergo quicumque desperat, est infidelis.

CONCLUSIO. — **Potest desperatio absque infidelitate esse, sicut et cætera peccata.**

Respondeo dicendum quòd infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur circa particulares res; est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali circa motum appetitivum, non rectè se habere, corruptâ ejus æstimatione in particulari; quia necesse est quòd ab æstimatione in universali ad appetitum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 58); sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est quòd aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corruptâ particulari ejus æstimatione per habitum vel per passionem; sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, ut nunc (1), habet corruptam æstimationem in particulari; cùm tamen retineat universalem æstimationem veram secundùm fidem (2), scilicet quòd fornicatio sit mortale peccatum; et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quòd scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quòd scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corruptâ æstimatione ejus circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd effectus tollitur, non solùm sublatâ causâ primâ, sed etiam sublatâ causâ secundâ. Unde motus spei auferri potest, non solùm sublatâ universali æstimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublatâ æstimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad *secundum* dicendum, quòd si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans, sed quòd sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad *tertium*, quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICULUS III. — UTRUM DESPERATIO SIT MAXIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (art. præc.). Sed infidelitas est maximum peccatorum, quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 10, à princ.). Sed charitas est major spe, ut dicitur (1. Corinth. XIII). Ergo odium Dei est majus peccatum quàm desperatio.

3. Præterea, in peccato desperationis est solùm inordinata aversio à

(1) *Ut nunc*, seu pro momento illo quo fornicationem veluti sibi bonam eligit.

(2) Ut patet ex dictis (1 2, quæst. LXXVII, art. 2, et De malo, quæst. III, art. 9, et quæst. VIII, art. 4 ad 1.

Deo. Sed in aliis peccatis est non solùm aversio inordinata à Deo, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed *contra*, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundùm illud (Jerem. xxx, 12) : *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Sed peccatum desperationis est insanabile, secundùm illud (Jerem. xv, 18) : *Plaga mea desperabilis renuit curari* (1). Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Quanquam infidelitatis, et odii Dei peccata, magis homines à Deo avertentia, graviora sint secundùm se desperatione; quantùm ad nos tamen ea est gravior, et majoribus periculis obnoxios nos reddit.

Respondeo dicendum quòd peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundùm suum genus graviora peccatis aliis. Cùm enim virtutes theologicæ habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directè et principaliter aversionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quòd avertit se à Deo ; si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione à Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primò et per se habet aversionem à Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio et odium Dei; inter quæ odium et infidelitas, si desperationi comparentur, inveniuntur secundùm se quidem, id est, secundùm rationem propriæ speciei, graviora. Infidelitas enim provenit ex hoc quòd homo ipsam Dei veritatem non credit: odium verò Dei provenit ex hoc quòd voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quòd homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quòd infidelitas et odium Dei sunt contra Deum, secundùm quòd in se est; desperatio autem, secundùm quòd ejus bonum participatur à nobis. Unde majus peccatum est, secundùm se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odio habere Deum, quàm non sperare consequi gloriam ab ipso.—Sed si comparetur desperatio ad alia duo peccata ex parte nostra, sic desperatio est periculosior, quia per spem revocamur à malis et inducimur ad bona prosequenda; et ideo sublatâ spe, irrefrenatè homines labuntur in vitia, et à bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud (Proverb. xxiv, 10) : *Si desperaveris lapsus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua,* dicit Glossa ordin. : « Nihil est execrabilius desperatione : quam qui habet, et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine constantiam perdit. » Et Isidorus dicit (De summo bono, lib. II, cap. 14, circa princ.): « Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est; sed desperare est descendere in infernum. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM DESPERATIO EX ACEDIA ORIATUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundùm illud (Rom. XII, 12) : *Spe gaudentes.* Ergo acedia procedit ex desperatione, et non è converso.

(1) Vel per interrogationem vers. 18 : *Quare factus est dolor meus perpetuus, et plaga mea desperabilis renuit curari?*

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maximè ex consideratione incarnationis; dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XIII, cap. 10, circa princ.) : « Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quàm ut demonstraretur nobis, quantùm nos Deus diligeret. Quid verò hujus rei isto indicio manifestius, quàm quòd Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? » Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis quàm ex acedia.

Sed *contra* est quòd (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

CONCLUSIO. — Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, quâ homini carnalibus affecto, divina vilescunt : nonnunquam autem ex acedia, quâ homo ita dejicitur ac prosternitur, ut bonum aliquod arduum, sibi, et per se, et per alium, impossibile acquisitu reputet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. XVII, art. 1, et 1 2, qu. XL, art. 1), objectum spei est bonum arduum, possibile adipisci vel per se vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda : uno modo quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo quia non reputat eam ut possibilem adipisci vel per se vel per alium. Ad hoc autem quòd bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipuè perducimur per hoc quòd affectus noster est infectus amore delectationum corporalium; inter quas præcipuæ sunt delectationes venereæ: nam ex affectu harum delectationum contingit quòd homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundùm hoc desperatio causatur ex luxuria.—Ad hoc autem quòd aliquis bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci vel per se vel per alium, perducitur ex nimia dejectione; quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quòd nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritûs, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur.— Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quòd sit possibile : nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialiùs oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dictâ (in corp.).

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 11, ante med.), sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei; et per hunc etiam modum homines in tristitiis existentes faciliùs in desperationem (1) incidunt, secundùm illud (II. Cor. II, 7): *Ne majori tristitiâ absorbeatur qui ejusmodi est*. Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solùm propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directiùs quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem è converso ex tristitia.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliquâ passione, præcipuè illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem. Unde homo in tristitiis constitutus non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solùm tristia, nisi per magnum conatum se avertat à tristibus.

(1) Illud evenit ratione certitudinis ut in eumdem locum ad Rom. ipse interpretatur (lect. II), licèt per oppositum ratione dilationis tristitiam potius causet, ut et ibidem addit : eoque refert illud (Proverb. XIII, 12) : *Spes quæ differtur affligit animam.*

QUÆSTIO XXI.

DE PRÆSUMPTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præsumptione; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Quid sit objectum præsumptionis, cui innititur. — 2° Utrùm sit peccatum. — 3° Cui opponatur. — 4° Ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS I. — UTRUM PRÆSUMPTIO INNITATUR DEO, AN PROPRIÆ VIRTUTI (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quantò enim minor est virtus, tantò magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana quàm divina. Ergo graviùs peccat qui præsumit de virtute humana, quàm qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quàm divinæ.

2. Præterea, ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur; peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia, ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione quâ homo præsumit de seipso, quàm ex præsumptione quâ homo præsumit de Deo, quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum (De civit. Dei, lib. XIV, cap. ult. circa princ.). Ergo videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maximè innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quàm ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed *contra* est quòd, sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur, ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso. Ergo sicut desperatio est per aversionem à Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

CONCLUSIO. — Præsumptio, quæ est quædam nimia, et immoderata fiducia, seu spei excessus, non modo circa proprias vires sed etiam circa divinam potentiam vel misericordiam contingere potest.

Respondeo dicendum quòd præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter : uno modo per propriam virtutem, alio modo nonnisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio; nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quòd aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundùm quod dicitur (Judith, VI, 15): *Præsumentes de se humilias;* et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe. Circa spem autem, per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quòd aliquis tendit in aliquod bonum ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod possibile non est; sicut cùm aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio

(1) Præsumptio de qua hic agitur definiri potest : nimia confidentia de Dei bonitate et misericordia.

est propriè species peccati in Spiritum sanctum; quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritûs sancti, per quod homo revocatur à peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. xx, art. 3, et 1 2, qu. LXXXIII, art. 3), peccatum quod est contra Deum, secundùm suum genus est gravius cæteris peccatis. Unde præsumptio quâ quis inordinatè innititur Deo, gravius peccatum est quàm præsumptio quâ quis innititur propriæ virtuti; quòd enim aliquis innitatur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quòd graviùs peccat qui diminuit divinam virtutem, quàm qui propriam virtutem superextollit.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsa præsumptio, quâ quis inordinatè præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinatè desiderat. Quod enim multùm desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiamsi non possit.

Ad *tertium* dicendum, quòd præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni, et aversionem à bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo à virtute (1) divina.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆSUMPTIO SIT PECCATUM.

De his etiam Sent. I, prol., in Exp. litt.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quòd homo exaudiatur à Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur à Deo : dicitur enim (Judith, IX, 17) : *Exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia præsumentem*. Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cùm ejus potentia et misericordia sint infinitæ. Ergo videtur quòd præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum non excusat à peccato. Sed præsumptio excusat à peccato; dicit enim Magister (Sent. lib. II, dist. 22) quòd « Adam minùs peccavit, quia sub spe veniæ peccavit; » quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

Sed *contra* est quòd ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO. — Præsumptio conformis est illi intellectui falso, quo quis existimat Deum vel in peccato perseverantibus veniam concedere, vel bona opera negligentibus gloriam dare; itaque ipsa peccatum est, minùs tamen quàm desperatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1) circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundùm se malus est et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam. Habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio. Sicut enim falsum est quòd Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quòd peccantes ad pœnitentiam non convertat, ita falsum est quòd in peccato perseverantibus veniam concedat, et à bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum; minus tamen quàm desperatio, quoniam magis proprium est Deo misereri et parcere quàm punire, propter

(1) Nicolai, *veritate*.

ejus infinitam bonitatem; illud enim secundùm se Deo convenit; hoc autem secundùm nostra peccata.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præsumere ponitur aliquando pro sperare, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundùm conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quòd aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quòd sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est minùs (1) sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est (art. præc. ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet; et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi à peccato, et pœnitendi de ipso, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minùs firmatam ad peccandum.

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆSUMPTIO MAGIS OPPONATUR TIMORI QUAM SPEI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio magis opponatur timori quàm spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere; dicitur enim (Sap. XVII, 10): *Semper præsumit sæva perturbata conscientia;* et ibidem dicitur quòd *timor est præsumptionis adjutorium.* Ergo præsumptio opponitur timori magis quàm spei.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè distant. Sed præsumptio magis distat à timore quàm à spe: quia præsumptio importat motum ad rem, sicut spes; timor autem motum à re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori quàm spei.

3. Præterea, præsumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit spem, sed solùm rectitudinem spei. Cùm ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quòd præsumptio magis opponatur timori quàm spei.

Sed *contra* est quòd duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directè opponitur spei. Ergo videtur quòd etiam præsumptio directiùs spei opponatur.

CONCLUSIO. — Directiùs spei opponitur præsumptionis vitium, quàm timori.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. I, cap. 3, circa med.), « omnibus virtutibus non solùm sunt vitia manifestâ discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verùm vicina quodammodo, nec veritate, sed quâdam specie fallente similia, sicut prudentiæ astutia. » Et hoc est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 8), quòd virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum quàm cum alio, sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audacia. Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipuè servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitia provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat; sed secundùm quamdam falsam similitudinem magis contrariatur spei, quia importat quamdam inordinatam spem de Deo. Et quia directiùs aliqua opponuntur quæ sunt

(1) Ita cum Mss. Tarrac. et Al[illegible] Nicol[illegible] et edit. Patav. an. 1698. Al., *nimis*. Edit. Rom., hic et supra, *minus pro nimis*.

unius generis, quàm quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere); ideo directiùs præsumptio opponitur spei quàm timori. Utrumque enim respicit idem objectum, cui innititur; sed spes ordinatè, præsumptio inordinatè (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut spes abusivè dicitur de malo, propriè autem de bono, ita etiam præsumptio; et secundùm hunc modum inordinatio timoris *præsumptio* dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd contraria sunt quæ maximè distant in eodem genere. Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus vel inordinatus. Et ideo præsumptio directiùs contrariatur spei quàm timori; nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd præsumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem, etiam secundùm genus; spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆSUMPTIO CAUSETUR EX INANI GLORIA.

De his etiam infra, quæst. CXXXII, art. 5 et 6, et De malo, quæst. IX, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maximè videtur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est (quæst. XX, art. 4 ad 2). Cùm ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quòd oriatur ex delectatione; et ita videtur quòd oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea, vitium præsumptionis consistit in hoc quòd aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi in possibile. Sed quòd aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quàm ex inani gloria.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moralium lib. XXXI, cap. 17, à med.), quòd « præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ. »

CONCLUSIO. — Præsumptio, quæ propriæ innititur virtuti, ex inani gloria nascitur : quæ verò divinæ misericordiæ vel potentiæ inordinatè innititur, ex superbiæ vitio oritur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), duplex est præsumptio : una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit; et talis præsumptio manifestè ex inani gloria procedit; ex hoc enim quòd aliquis multùm desiderat gloriam, sequitur quòd attentet aliquid super vires suas (3); et hujusmodi præcipuè sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ. Alia verò est præsumptio quæ innititur inordinatè divinæ misericordiæ vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia; et talis præsumptio videtur oriri directè ex superbia, ac si ipse tanti se æstimet, quòd etiam eum peccantem Deus non puniat vel à gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Scilicet excedendo limites rectæ rationis.

(2) Ita Garcia cum pluribus. Edit. passim addunt, *scilicet metus spei.*

(3) Al. : *Attentet ad gloriam quamdam super vires suas.*

QUÆSTIO XXII.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD SPEM ET TIMOREM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem; et circa hoc quæruntur duo : 1° De præceptis pertinentibus ad spem. — 2° De præceptis pertinentibus ad timorem.

ARTICULUS I. — UTRUM DE SPE DEBEAT DARI ALIQUOD PRÆCEPTUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quòd per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quòd ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cùm præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides et charitas. Cùm ergo principalia legis præcepta sint præcepta Decalogi, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (1 2, quæst. c, art. 3), videtur quòd si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta Decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quòd nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis, et prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod præceptum datum, per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quòd nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super illud (Joan. xv) : *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem* (tract. 83 in Joan. à med.) : « De fide nobis quàm multa mandata sunt! quàm multa de spe! » Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

CONCLUSIO. — Dari necessarium fuit ante legem præcepta aliqua spei per modum promissionis quibus homines ad legis observationem inducerentur : et post legem, eadem dari oportuit per modum admonitionis vel præcepti, ut majori diligentiâ homines legem custodirent.

Respondeo dicendum quòd præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam verò sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus (1) lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, et de actu spei; quia per actum fidei mens hominis inclinatur, ut recognoscat auctorem legis talem, cui se subdere debeat; per spem verò præmii homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta verò de substantia legis sunt quæ homini jam subjecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione (2) proponuntur per modum præceptorum. Spei verò et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum (3); quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel

(1) Id est, quæ si non supponantur ante legem existentiæ, nullus est locus condendæ legi, quia nec ulli adhuc subditi sunt pro quibus lex condatur vel quos obligare lex possit.

(2) Sive in ipsa prima institutione legis quæ Decalogo continetur.

(3) Dicit S. Doctor : *Per modum præcepti*, quia præceptum spei Patres veteres semper obligavit, quamvis non propositum fuerit in prima legislatione, nisi per modum promissionis. Confer quod dictum est de præcepto fidei (quæst. XVI).

commemorationis(1), ut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1), ita etiam præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa. Sed quia lege jam impositâ pertinet ad sapientes viros ut non solùm inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multò magis ad conservandum legis fundamentum, ideo post primam legislationem in sacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solùm per modum promissionis, sicut in lege; sicut patet (Psal. LXI, 9) : *Sperate in eo, omnis congregatio populi;* et in multis aliis Scripturæ locis (Psal. IV, Eccli. II, et Oseæ XII).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum; sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis; et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem, et præcipuè quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta legis Decalogi pertinent ad primam legislationem; et ideo inter præcepta Decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo et quarto præcepto(2).

Ad *tertium* dicendum, quòd in illis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda intelliguntur; sicut datur præceptum de honoratione parentum, non autem prohibetur quòd parentes dehonorentur, nisi per hoc quòd dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmativè : in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS II. — UTRUM DE TIMORE FUERIT DANDUM ALIQUOD PRÆCEPTUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cùm sit *initium sapientiæ*. Sed ea quæ sunt præambula ad legem non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. Præterea, positâ causâ, ponitur effectus. Sed amor est causa timoris; « omnis enim timor ex aliquo amore procedit, » ut dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33). Ergo, posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea, timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quòd nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. X, 12) : ***Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?*** Sed illud à no-

(1) Prout eorum nempe quæ fidem respiciunt, mentio aliqua fit ut præsuppositorum ad præcepta; sed non ut præceptorum secundùm se pro illo statu; sicut et de spe dici potest.

(2) In primo quidem, cùm post præceptum de vero Deo adorando, subjungitur : *Ego sum Dominus Deus tuus, fortis, zelotes*, etc. In quarto autem, cùm filius parentes honorare jubetur, ut *sit longævus*, etc.

bis requirit quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit quòd aliquis timeat Deum.

CONCLUSIO. — **Sicut spei dari oportuit aliqua præcepta, ita et timoris tam filialis quàm servilis.**

Respondeo dicendum quòd duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis. Et sicut, secundùm prædicta (art. præc.), in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum; quod fuit factum et in ipsis præceptis Decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. Sed sicut sapientes et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti; ita etiam de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei observantur reverentiâ. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut èt de dilectione; quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (in arg. *Sed cont.*), requiritur ab homine timor, et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, et ut diligat ipsum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera quæ ex charitate fiunt: et ideo sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur præcepta de timore, et amore charitatis; sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proximè vel remotè.

Ad *tertium* dicendum, quòd inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem, sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est (art. præc. ad 3).

QUÆSTIO XXIII.

DE CHARITATE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de charitate; et primò de ipsa charitate; secundò de dono sapientiæ ei correspondente. — Circa primum consideranda sunt quinque: primò de ipsa charitate; secundò de objecto charitatis; tertiò de actibus ejus; quartò de vitiis oppositis; quintò de præceptis ad hoc pertinentibus. — Circa primum est duplex consideratio: prima quidem de ipsa charitate secundùm se; secunda de charitate per comparationem ad subjectum. Circa primum quæruntur octo: 1° Utrùm charitas sit amicitia. — 2° Utrùm sit aliquid creatum in anima. — 3° Utrùm sit virtus. — 4° Utrùm sit virtus specialis. — 5° Utrùm sit una virtus. — 6° Utrùm sit maxima virtutum. — 7° Utrùm sine ea possit esse aliqua vera virtus. — 8° Utrùm sit forma virtutum.

(1) Hinc dicitur (Deut. IV) : *Congrega ad me populum.... et discant timere me omni tempore;* (cap. X) *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies;* (cap. XVII) *Leget qui illud exemplum legit, ut discat timere Dominum suum;* (Jos. XXIV) *Timete Deum et servite ei.*

ARTICULUS I. — UTRUM CHARITAS SIT AMICITIA (1).

De his etiam Sent. II, dist. 27, quæst. II, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 5, et quæst. II, art. 2 ad 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. VIII, cap. 1, ante med.). Sed charitas est hominis ad Deum et ad angelos, *quorum non est cum hominibus conversatio*, ut dicitur (Dan. II, 11). Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, amicitia non est sine redamatione, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 2). Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundùm illud (Matth. V, 44) : *Diligite inimicos vestros*. Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, amicitiæ tres sunt species, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 3), scilicet amicitia delectabilis, utilis et honesti. Sed charitas non est amicitia utilis aut delectabilis; dicit enim Hieronymus in Epist. ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ : « Illa est vera necessitudo, et Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantùm corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant. » Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores; amicitia verò honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 4, circa med.). Ergo charitas non est amicitia.

Sed *contra* est quod (Joan. XV, 15) dicitur : *Jam non dicam vos servos.... sed amicos* meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

CONCLUSIO. — Charitas est quædam singularis amicitia hominis cum Deo.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 2 et 3), non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia; quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujus modi, non est amor amicitiæ, sed cujusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere quòd aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio (2), quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cùm ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundùm quòd nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur (I. Corinth. I, 9) : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est quòd charitas amicitia quædam est hominis ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est hominis vita : una quidem exterior secundùm naturam sensibilem et corporalem, et secundùm hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et angelis : alia autem est vita hominis spiritualis secundùm mentem; et secundùm hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis; in præsenti quidem statu imperfectè, unde dicitur (Phil. III, 20) : *Nostra conversatio in*

(1) Respondet S. Doctor charitatem esse veram hominis ad Deum amicitiam. Nam Scriptura sanctos Dei amicos appellat (Jud. VIII) : *Abraham per multas probationes probatus Dei amicus effectus est;* (Ps. CXXXVIII) *Nimis honorati sunt amici tui, Deus;* (Joan. XV) *Vos amici mei estis.*

(2) Charitas mutua est, ut patet ex his dictis (Prov. VIII) : *Ego diligentes me diligo;* et (Joan. XIV) : *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, et ego diligam eum.*

cœlis est; sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus*, ut dicitur (Apocal. ult. 3). Et ideo hìc est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad *secundum* dicendum, quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter: uno modo respectu sui ipsius; et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius; alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ: sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumque ei attinentes; et tanta potest esse dilectio amici, quòd propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odio habeant; et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam; sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamsi non sint virtuosi; et hoc modo charitas, quæ maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

ARTICULUS II. — UTRUM CHARITAS SIT ALIQUID CREATUM IN ANIMA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. I, art. 1, et art. 4, quæst. IV corp. et III, dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. IV, corp. et De ver. quæst. I, art. 2, et quæst. I, art. 1 et 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. VIII, cap. 8, à med.): « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. » Deus autem dilectio est. Consequens est ergo ut præcipuè Deum diligat. Et (De Trin. lib. XV, cap. 17, paulò à princ.) dicit: « Ita dictum est: Deus charitas est, sicut dictum est: Deus spiritus est. » Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundùm illud (Deuter. XXX, 20): *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus per seipsam. Ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundùm illud (I. Joan. III, 14): *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo Deus est ipsa charitas.

3. Præterea, nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat; et est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima. Ergo et charitas est aliquid creatum in anima.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. III, cap. 10, à med.): « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. » Sed motus animi est aliquid creatum in anima.

CONCLUSIO. — Charitas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut illos promptè et faciliter operetur.

Respondeo dicendum quòd Magister perscrutatur hanc quæstionem (Sent. lib. I, dist. 17), et ponit quòd charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans (2). Nec est sua intentio

(1) Conc. Trident. docet charitatem esse aliquid animæ inhærens (sess. VI, can. 2): *Si quis dixerit homines justificari vel solâ imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum remissione exclusâ gratiâ, et charitate quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhæreat.... anathema sit.*

(2) Hæc opinio nunc ab omnibus theologis rejicitur tanquam omninò erronea, et etiam nonnulli illam à conc. Trid. fuisse damnatam existimant.

quòd iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus; sed quòd iste motus dilectionis est à Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, putà habitu fidei, aut spei, aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis rectè consideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu sancto movente humanam mentem, quòd humana mens sit mota tantùm, et nullo modo sit principium hujus motûs, sicut cùm aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut supra dictum est (1 2, quæst. VI, art. 1). Unde sequeretur quòd diligere non esset voluntarium : quod implicat contradictionem, cùm amor de sui ratione importet quòd sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quòd sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actûs, non tamen est in ipso agere vel non agere; sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cùm tamen supra habitum sit (1 2, quæst. CXIV, art. 4), quòd dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quòd si voluntas moveatur à Spiritu sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo; et secundùm hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur (Sap. VIII, 1). Manifestum est autem quòd actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum; nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maximè necesse est quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam promptè et delectabiliter operari (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ipsa essentia divina charitas est, sicut et sapientia est, et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate, quæ est Deus, et sapientes sapientiâ, quæ est Deus (quia bonitas quâ formaliter boni sumus est participatio quædam divinæ bonitatis, et sapientia quâ formaliter sapientes sumus est participatio quædam divinæ sapientiæ), ita etiam charitas quâ formaliter diligimus proximum est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus; quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus est vita effectivè et animæ per charitatem, et corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima vita corporis. Unde per hoc potest concludi quòd sicut anima immediatè unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundùm virtutem agentis, qui inducit formam; et ideo patet quòd charitas non est vanitas (2). Sed quia facit effectum infinitum, cùm

(1) Hæc doctrina B. Thomæ, ait Sylvius, non tantùm probabilis dicenda est, sed judicanda pertinere ad fidem.

(2) Ita cod. Alcan., Tarrac. et Camer., nisi quòd hi duo posteriores omittunt *quia*, quod Nicolai mutat in *quod*. Edit. Rom. : *Charitas*

conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ (1) est charitatis auctor.

ARTICULUS III. — UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 2, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 7, et quæst. II, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia à philosophis non ponitur virtus, ut (Ethic. lib. VIII, cap. 1, princ.) patet; neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur (De cœlo et mundo, lib. I, text. 116). Sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quòd charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis, cùm sit nobilior ipsâ animâ. Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De moribus Ecclesiæ, cap. 11, à med.) : « Charitas est virtus, quæ, cùm nostra affectio est rectissima, conjungit nos Deo, quâ eum diligimus.

CONCLUSIO. — Charitas, cùm Deum attingat, ipsi nos conjungens, virtus est.

Respondeo dicendum quòd humani actus bonitatem habent secundùm quòd regulantur debitâ regulâ et mensurâ. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum, quæ quidem est duplex, ut supra dictum est (quæst. XVII, art. 1), scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quòd « est secundùm rectam rationem, » ut patet (Ethic. lib. II, cap. 6), ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est (quæst. IV, art. 5, et quæst. XVII, art. 1), de fide et spe. Unde cùm charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam (in arg. *Sed cont.*), consequens est charitatem esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus (Ethic. lib. VIII) non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit quòd « est virtus, vel cum virtute. » Posset enim dici quòd est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub alia tamen ratione quàm justitia; nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium, sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti (3) amicabilis et moralis; vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 13). Potest tamen dici quòd non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis et honesti, nisi ex objecto; secundùm scilicet quòd fundatur super honestatem virtutum : quod patet ex hoc quòd non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem quàm sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd ejusdem virtutis est diligere aliquem et gaudere de illo; nam gaudium amorem consequitur, ut supra habitum est

non est infinita, sed quod facit, etc. Edit. Patav. : *Charitas non est vanitas, non est infinita, sed quod facit effectum*, etc.

(1) Al., *qui*.

(2) Charitas est virtus, siquidem eam omnes unanimiter inter virtutes theologas recensent.

(3) Ita Mss. et editi passim. Edit. Rom., *ratione beneficii cujusdam*, etc.

(4) Ita Mss. et editi plurimi. Cod. Tarrac. : *Sed super virtutem divinam*. Alcan. : *Super bonitate divina*.

(1 2, quæst. xxv, art. 2), cùm de passionibus ageretur ; et ideo magis ponitur virtus amor quàm gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectûs, sed magis ordinem excessûs cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad *tertium* dicendum, quòd omne accidens secundùm suum esse est inferius substantiâ, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio; sed secundùm rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut effectus causâ ; accidens autem quod causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, inquantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior animâ, inquantum est participatio quædam Spiritûs sancti.

ARTICULUS IV. — UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam infra, quæst. LVIII, art. 6, et Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. II et III, et De ver. quæst. II, art. 2 corp. et art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit virtus specialis. Dicit enim Hieronymus (ex quo non occurrit, sed habet quid simile Aug. epist. 16, olim 167, à med.) : « Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est charitas, quâ diligitur Deus et proximus. » Et Augustinus dicit in libro De moribus Eccles. (implic. cap. 15, sed express. De civ. Dei, lib. xv, cap. 22, sub fin.), quòd « virtus est ordo amoris. » Sed nulla virtus specialis ponitur in definitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, id quod se extendit ad opera omnium virtutum, non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundùm illud (I. Corinth. xiii, 4) : *Charitas patiens est, benigna est*, etc.; extendit etiam se ad omnia opera humana, secundùm illud (I. Cor. ult. 14): *Omnia vestra in charitate fiant.* Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus (lib. De perfectione humanæ justitiæ, cap. 5, ante med.) dicit quòd « generalis jussio est : *Diliges*, et generalis prohibitio : *Non concupisces.* » Ergo charitas est generalis virtus.

Sed *contra*, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei et fidei, secundùm illud (I. Corinth. xiii, 13) : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Ergo charitas est specialis virtus.

CONCLUSIO. — Cùm bonum divinum ut objectum beatitudinis sit charitatis objectum ; charitas aliis necessariò annumeratur virtutibus, ut specialis virtus.

Respondeo dicendum quòd actus et habitus specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. xviii, art. 2, et quæst. liv, art. 2). Proprium autem objectum amoris est bonum, ut supra habitum est (1 2, quæst. xvii, art. 1) : et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni (1) ; et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea

(1) Id est objectum charitatis, est Deus secundùm quod in se est. Unde B. Thomas dixit (quæst. xvii, art. 6) : *Charitas facit hominem Deo inhærere propter seipsum : spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt.*

aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur (art. 7 et 8 hujus quæst.). Sic etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet (Ethic. lib. II, cap. 6, et in lib. VI, cap. ult. circ. fin.), eò quòd virtutes morales dependent à prudentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii; sicut militaris imperat equestri, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 1). Et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediatè eliciens omnes actus virtutum.

Ad *tertium* dicendum, quòd præceptum de diligendo dicitur esse jussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundùm illud (I. Timoth. I, 5) : *Finis præcepti charitas est.*

ARTICULUS V. — UTRUM CHARITAS SIT UNA VIRTUS.

De his etiam locis supra, art. 4, inductis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundùm objecta. Sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus, et proximus; quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiamsi objectum sit realiter idem, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII, art. 6, et 1 2, quæst. LIV, art. 2 ad 1). Sed multæ sunt rationes diligendi Deum, quia ex singulis beneficiis ejus perceptis debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

3. Præterea, sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus (Eth. lib. VIII, cap. 11 et 12) ponit diversas species amicitiæ (1). Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed *contra*, sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundùm illud (Eph. IV, 5) : *Una fides.* Ergo etiam charitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

CONCLUSIO. — Cùm una sit simpliciter divina bonitas, et æternæ beatitudinis communicatio; charitas quæ hæc respicit, una est simpliciter virtus, nullas habens species.

Respondeo dicendum quòd charitas, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur, uno quidem modo secundùm diversitatem finis, et secundùm hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia utilis, delectabilis et honesti; alio modo secundùm diversitatem communicationum in quibus amicitiæ fundantur, sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium; quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12). Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura; nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas; est etiam una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quòd charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa rectè procederet, si Deus et

(1) Putà regis erga subditos, patris erga filios, viri erga uxorem, fratrum vicissim erga fratres, vel sociorum erga socios imò et, dominorum erga servos, non ut servi sunt, sed ut homines.

proximus ex æquo essent charitatis objecta (1). Hoc autem non est verum; sed Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitate diligitur Deus propter seipsum; unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundùm illud (Psal. cv, 1): *Confitemini Domino, quoniam bonus.* Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex prima.

Ad *tertium* dicendum, quòd amicitiæ humanæ, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio; quod in charitate locum non habet, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo non est similis ratio (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM CHARITAS SIT EXCELLENTISSIMA VIRTUTUM.

De his etiam 1 2, quæst. LXVI, art. 6, et infra, quæst. XXX, art. 4, et Sent. III, dist. 36, art. 4 corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 55 ad 13, et Coloss. III, lect. 3 princ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate, quæ est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius, sicut minister, per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem operatur*, ut habetur (Gal. v, 6). Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem : nam charitatis objectum est bonum, spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. XIII, 13) : *Major horum est charitas.*

CONCLUSIO. — Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cùm Deum attingat ut in ipso sistat, et non ut ex eo nobis aliquid proveniat.

Respondeo dicendum quòd, cùm bonum in humanis actibus attendatur secundùm quòd regulantur debitâ regulâ, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), scilicet ratio humana et Deus; sed Deus est prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eò quòd earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quòd etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundùm quòd ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat; et ideo charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus; sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundùm

(1) Quia nempe habitus non dicuntur distingui per objecta qualiacumque, sed primaria et directa : primarium autem objectum charitatis Deus est (Matth. XXII, 38).

(2) Charitas definiri potest : virtus divinitùs infusa quâ Deus propter se diligitur, et proximus propter Deum. Cujus definitionis singulæ partes à B. Thoma explicantur. Nam quòd sit virtus patet (ex art. 3 huj. quæst.), quòd infusa manifestum erit (quæst. XXIV, art. 2), quòd habeat Deum pro objecto (quæst. XXV, art 1), quòd ejus actus sit diligere Deum et proximum (quæst. XXVI, art. 2 et seq.).

se, est excellentior quàm aliæ virtutes morales quæ attingunt rationem secundùm quòd ex ea medium constituitur in operationibus, vel passionibus humanis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operatio intellectûs completur secundùm quòd intellectum est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundùm mensuram intellectûs. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum; et ideo dignitas operationis appetitivæ attenditur secundùm rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quàm in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur (lib. De causis, prop. 12 et 20). Quæ verò sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quàm sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infra nos, nobilior est cognitio quàm dilectio; propter quod Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 7 et 12) prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipuè Dei, dilectio cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam; et ideo ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem bonum est objectum charitatis et spei; sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quòd charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes; quod enim jam unitum (1) est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quòd charitas est perfectior spe.

ARTICULUS VII. — UTRUM SINE CHARITATE POSSIT ESSE ALIQUA VERA VIRTUS.

De his etiam 1 2, quæst. LXV, art. 2 et 4, et De ver. quæst. XIV, art. 6, et quodl. XII, art. 12 fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, putà dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide; procedit enim *ex fide non ficta*, ut Apostolus dicit (I. ad Tim. I). Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent, et vera justitia, dum rectè judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 3 et 4). Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIII, 3): *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Sed virtus vera multùm prodest, secundùm illud (Sap. VIII, 7) : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus.* Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

CONCLUSIO. — Cùm per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest absque illa, simpliciter vera virtus esse.

Respondeo dicendum quòd virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 3). Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut

(1) Ita cum Mss. Tarrac. et Alcan. editi passim. Al., *unum*.

ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus; ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundùm illud (Psal. LXXII, 27): *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium, et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est verè bonum, utpote ordinabile, quantùm est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet quòd virtus vera simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis; sicut etiam Philosophus (Physic. lib. VII, text. 17) dicit quòd « virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundùm quòd est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, quâ excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum justitia, quâ gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, quâ luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, quâ, ut ait Horatius (lib. I, epist. 1):

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,

ut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. IV, cap. 3, circ. med.). Si verò illud bonum particulare sit verum bonum, putà conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundùm hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus alicujus charitate carentis potest esse duplex : unus quidem secundùm hoc quòd charitate caret, utpote cùm facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate; et talis actus semper est malus : sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. IV, cap. 3, à med.), quòd actus infidelis, inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiamsi nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat, ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis, non secundùm id quod charitate caret, sed secundùm quòd habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum : quod non totum per peccatum tollitur, ut supra dictum est (quæst. X, art. 4, et 1 2, quæst. LXXXV, art. 1 et 2). Et secundùm hoc sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere (1); non tamen perfectè bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus; sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque aliquis se rectè circa alia habeat.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ; sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bo-

(1) Actus ille est moraliter bonus, sed non perfectè, quia ad vitam æternam meritoriè non ordinatur.

num, ut supra dictum est (in corp. art. et 1 2, quæst. LVII, art. 1). Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CHARITAS SIT FORMA VIRTUTUM.

De his etiam supra, quæst. IV, art. 3, et Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 1, quæst. I, et dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. III, et De ver. quæst. XIV, art. 5, et De virt. quæst. II, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris, vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum; quia sic oporteret quòd aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa; similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum, quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias virtutes ut radix et fundamentum, secundùm illud (Eph. III, 17): *In charitate radicati et fundati*. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ, quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis et efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet (Physic. lib. II, text. 70). Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (implic. in princip. comment. cap. 8, I. Cor.) charitatem esse formam virtutum.

CONCLUSIO. — Charitas omnium virtutum forma est, cùm per ipsam omnium virtutum actus ad debitum et ultimum finem ordinentur.

Respondeo dicendum quòd in moralibus forma actûs attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas; cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actûs consequitur formam agentis. Unde oportet quòd in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundùm prædicta (art. præc.) quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem (1); et secundùm hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum : et pro tanto dicitur esse forma virtutum; nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed magis effectivè, inquantum scilicet omnibus formam imponit, secundùm modum prædictum (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas comparatur fundamento et radici, inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliæ virtutes; et non secundùm rationem, quâ fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUÆSTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBJECTO, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum: et circa hoc quæruntur duodecim : 1° Utrùm charitas sit in voluntate tanquam in subjecto.

(1) Addi potest quòd charitas omnibus virtutibus ita tribuit statum meritorium ut illæ eximiam quamdam dignitatem trahant ex earum conjunctione cum charitate.

— 2° Utrùm charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina. — 3° Utrùm infundatur secundùm capacitatem naturalium. — 4° Utrùm augeatur in habente ipsam. — 5° Utrùm augeatur per additionem. — 6° Utrùm quolibet actu augeatur. — 7° Utrùm augeatur in infinitum. — 8° Utrùm charitas viæ possit esse perfecta. — 9° De diversis gradibus charitatis. — 10° Utrùm charitas possit diminui. — 11° Utrùm charitas semel habita possit amitti. — 12° Utrùm amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM CHARITATIS.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 3. et dist. 30, art. 1 corp. et De ver. quæst. XIV, art. 5 corp. et ad 5 et 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundùm Philosophum (Top. lib. II, cap. 3, in explic. loc. 25), est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, charitas est principalissima virtutum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6). Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quòd charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundùm illud (I. Corinth. ult. 14) : *Omnia vestra in charitate fiant.* Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quòd charitas maximè sit in libero arbitrio sicut in subjecto, et non in voluntate.

Sed *contra* est quòd objectum charitatis est bonum, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

CONCLUSIO. — Cùm charitatis objectum non sit aliquod sensibile bonum, sed divinum; ejus subjectum non appetitus sensitivus, sed intellectivus est, qui dicitur voluntas.

Respondeo dicendum quòd cùm duplex sit appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut habitum est (part. I, quæst. LXXX, art. 2), utriusque objectum est bonum, sed diversimodè : nam objectum appetitûs sensitivi est bonum per sensum apprehensum; objectum verò appetitûs intellectivi vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd concupiscibilis est pars appetitûs sensitivi, non autem appetitûs intellectivi, ut ostensum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2). Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas etiam, secundùm Philosophum (De anima, lib. III, text. 42), in ratione est. Et ideo per hoc quòd charitas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis(1), sicut humanarum virtutum; sed regulatur à Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanæ, secundùm illud (Ephes. III, 19): *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut justitia, vel temperantia; sed solùm per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd liberum arbitrium non est alia potentia à

(1) Id est, actus charitatis non repletur judicio naturali sicut virtutes humanæ, verùm supernaturali, proveniente ex illuminatione divinæ sapientiæ.

voluntate, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIII, art. 4). Et tamen charitas non est in voluntate secundùm rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 2, circ. med.). Unde charitas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse in voluntate quàm in libero arbitrio.

ARTICULUS II. — UTRUM CHARITAS CAUSETUR IN NOBIS EX INFUSIONE (1).

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 151, et Opusc. IV, cap. 3, et Rom. VIII, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5), « omnibus diligibile et amabile est bonum divinum, » quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quantò aliquid est magis diligibile, tantò faciliùs diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cùm sit summè bonus. Ergo facilius est ipsum diligere quàm alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit (I. Timoth. I, 5) : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. V, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

CONCLUSIO. — Ipsa virtus charitatis, cùm sit fundata super communicationem æternæ beatitudinis, non est naturalis, neque per vires naturales acquiritur, sed per infusionem Spiritûs sancti in animam hominis infunditur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundùm dona naturalia, sed secundùm dona gratuita (2); quia, ut dicitur (Rom. VI, 23), *gratia Dei vita æterna*. Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum, quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales esse acquisita, sed per infusionem Spiritûs sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata (3), sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum; et ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus secundùm se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maximè diligibilis, inquantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis à nobis, propter inclinationem affectûs nostri ad visi-

(1) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba Apostoli (Rom. V) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum.*

(2) Ut patet ex conc. Trid. (sess. VI, cap. 7).

(3) Ita communius. Al., *causata.*

bilia bona. Unde patet quòd ad Deum maximè diligendum hoc modo necesse est quòd nostris cordibus charitas infundatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm charitas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ*, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit (tract. 9 in Epist. Joan. ante med.), quòd « timor introducit charitatem ; » et de hoc quod dicitur (Gloss. interl. in princ. Matth. I), quòd « fides generat spem, et spes charitatem. »

ARTICULUS III. — UTRUM CHARITAS INFUNDATUR SECUNDUM CAPACITATEM NATURALIUM.

De his etiam part. I, quæst. LXI, art. 6, et Sent. I, dist. 17, quæst. I, art. 3, et III, dist. 31, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas infundatur secundùm capacitatem naturalium. Dicitur enim (Matth. xxv, 15), quòd *dedit unicuique secundùm propriam virtutem*. Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine, nisi naturalis; quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est (quæst. præc. art. 7). Ergo secundùm quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo; sicut videmus quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cùm sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium, sicut secundum ad primum. Ergo videtur quòd charitas infundatur secundùm naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et angeli secundùm eamdem rationem participant beatitudinem, quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur (Matth. XXII et Luc. XX). Sed angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundùm capacitatem naturalium, ut Magister dicit (Sent. lib. III, dist. 2). Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. III, 8): *Spiritus ubi vult, spirat;* et (I. Corinth. XII, 2): *Hæc omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis, prout vult.* Ergo charitas datur non secundùm capacitatem naturalium, sed secundùm voluntatem Spiritûs sua dona distribuentis.

CONCLUSIO. — Charitas non dependet secundùm suam quantitatem ex naturæ conditione, vel naturali capacitate, sed ex sola Spiritûs sancti gratia eam infundentis.

Respondeo dicendum quòd uniuscujusque rei quantitas dependet à propria causa rei, quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem, cùm superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est (art. præc.), non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritûs sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solùm ex voluntate Spiritûs sancti distribuentis sua dona prout vult (1). Unde et Apostolus dicit (Ephes. IV, 7) : *Unicuique nostrum data est gratia secundùm mensuram donationis Christi.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa virtus secundùm quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minùs, secundùm

(1) Hinc conc. Tridentinum (sess. VI, cap. 7) : *Verè justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundùm mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis, prout vult.*

suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit (Coloss. I, 12) : *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad *secundum* dicendum, quòd forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus; et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus est intellectualis naturæ, et secundùm suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut habitum est (part. I, quæst. LXII, art. 6). Et ideo in superioribus angelis fuit major conatus, et ad bonum in perseverantibus, et ad malum in cadentibus; et ideo superiorum angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia, et quandoque in actu; et ideo non oportet quòd feratur totaliter in id in quod fertur, sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et è converso. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV. — UTRUM CHARITAS AUGERI POSSIT (1).

De his etiam 1 2, quæst. LII, art. 1, et quæst. LXVI, art. 1, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 1, et De virt. quæst. I, art. 2, et quodl. IX, art. 13.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva et virtualis (2); quarum prima charitati non convenit, cùm sit quædam spiritualis perfectio; virtualis autem quantitas attenditur secundùm objecta, secundùm quæ charitas non crescit, quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi fortè de novo generetur vel corrumpatur, quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super Joan. (implic. tract. 74, parum ante med. et expressè epist. 186, ol. 106, inter princ. et med.), quòd « charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. »

CONCLUSIO. — Charitas viæ usque ad vitæ terminum augeri potest.

Respondeo dicendum quòd charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quòd in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tantò magis procedimus, quantò Deo magis appropinquamus; cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est ut possit augeri; si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens (I. Corinth. XII, 31) : *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

(1) De fide est charitatem semper augeri posse; quod definitum est in *Clementina ad nostrum* tit. de hæreticis ubi Clemens Quintus cum concilio Vienn. damnavit errorem beguardorum et beguinarum, docentium quòd homo posset talem perfectionis gradum acquirere, ut amplius in gratia proficere non valeret. Recentior definitio extat in conc. Trid. (sess. VI, cap. 10 et can. 24).

(2) Quantitas dimensiva ea est quæ tantùm rebus corporalibus congruit; quantitas virtualis verò eadem est ac quantitas virtutis per quam intelligitur quælibet perfectio, sive substantialis, sive accidentalis, à qua subjectum quantùm dicitur (Cf. Thom. part. I, quæst. XLII, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solùm quantitas virtualis, quæ non solùm attenditur secundùm numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundùm intensionem actùs, ut magis vel minùs aliquid diligatur; et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas est in summo ex parte objecti, inquantum scilicet ejus objectum est summum bonum; et ex hoc sequitur quòd ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantùm ad intensionem actùs.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam dixerunt charitatem non augeri secundùm suam essentiam, sed solùm secundùm radicationem in subjecto, vel secundùm fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cùm enim accidens sit, ejus esse est inesse (1); unde nihil est aliud ipsam secundùm essentiam augeri, quàm eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundùm essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quòd esse incipiat vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit; sed ita quòd magis ac magis in subjecto esse incipiat.

ARTICULUS V. — UTRUM CHARITAS AUGEATUR PER ADDITIONEM (2).

De his etiam 1 2, quæst. LII, art. 2, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 2, et De virt. quæst. I, art. 2 corp. et ad 10 et 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundùm quantitatem corporalem, ita secundùm quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem; dicit enim Philosophus (De generat. lib. I, text. 31), quòd « augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. » Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundùm virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, charitas in anima est quoddam spirituale lumen, secundùm illud (I. Joan. II, 10) : *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet.* Sed lumen crescit in aere per additionem, sicut in domo lumen crescit, aliâ candelâ superaccensâ. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

3. Præterea, augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam causare, secundùm illud (II. Corinth. IX, 10) : *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.* Sed Deus primò infundendo charitatem aliquid facit in anima quod ibi priùs non erat. Ergo etiam augendo charitatem aliquid ibi facit quod priùs non erat; ergo charitas augetur per additionem.

Sed *contra* est quòd charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur (Physic. lib. III, text. 59, et Metaph. lib. III, text. 16). Ergo charitas non augetur per additionem.

CONCLUSIO. — Charitas nullo modo augeri potest per additionem charitatis ad charitatem; sed augetur intensionis gradus suscipiendo.

Respondeo dicendum quòd omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, antè ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam à charitate

(1) *Inesse,* id est, esse in subjecto, quia accidens indiget subjecto in quo recipiatur.

(2) Hujus articuli quæstio perplexa est et controversa, ut animadvertit Sylvius; verumtamen responsio verisimilior esse videtur charitatem sicut et alios habitus augeri per majorem radicationem in subjecto; istam verè majorem radicationem fieri per additionem graduum.

cui additur, non quidem ex necessitate secundùm esse (1), sed saltem secundùm intellectum. Posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non priùs existentem, sed tunc creatam; quæ quamvis priùs non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit à quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præsupponere, ad minus secundùm intellectum, distinctionem unius charitatis ab aliâ. Distinctio autem in formis est duplex : una quidem secundùm speciem; alia autem secundùm numerum. Distinctio quidem secundùm speciem in habitibus est secundùm objectorum diversitatem; distinctio verò secundùm numerum est secundùm diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quòd aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta ad quæ priùs se non extendebat; et sic augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia (2) quæ priùs nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, præsuppositâ distinctione secundùm speciem charitatis additæ ad eam cui additur. Relinquitur ergo quòd si fiat additio charitatis ad charitatem, hoc fiat præsuppositâ distinctione secundùm numerum, quæ est secundùm diversitatem subjectorum, sicut albedo augetur per hoc quòd album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest; quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quòd una mens rationalis alteri adderetur; quod est impossibile. Quamvis, etiamsi esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quòd nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solùm per hoc quòd subjectum magis participat charitatem, id est secundùm quòd magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formæ quæ intenditur, eò quòd esse hujus formæ totaliter consistit in eo quòd inhæret susceptibili. Et ideo cùm magnitudo rei consequatur esse ipsius (3), formam esse majorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et charitas augetur per hoc quòd intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundùm essentiam; non autem per hoc quòd charitas addatur charitati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, et aliquid, inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quòd sit distinguibilis secundùm situm, vel secundùm numerum; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. Inquantum verò est forma accidentalis, est distinguibilis solùm secundùm subjectum; et secundùm hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto; sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probatur (Physic. lib. IV, text. 80 et seq.). Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte objectorum; et sic augetur

(1) Id est, ea distinctio non est realis, sed merè rationalis.

(2) *Geometricalia*, id est, aliquas conclusiones geometriæ, ut loquitur ipse D. Thomas (1 2, quæst. LII, art. 2).

(3) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712, nisi quod hæc habet, *consequuntur*. Al., *consequatur esse ipsius formæ* (item *rei*) *formam*, etc.

per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit; habet etiam quantitatem, inquantum est quædam forma accidentalis, ex eo quòd inest subjecto; et secundùm hoc augetur in eo qui certiùs eadem scibilia cognoscit nunc quàm priùs. Similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem; sed secundùm eam quæ est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est (in corp.). Unde relinquitur quòd per solam intensionem augeatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd additio luminis ad lumen potest intelligi sic quòd intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen; sed talis distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd infusio charitatis importat quamdam mutationem secundùm habere charitatem, et non habere; et ideo oportet quòd aliquid adveniat quod priùs non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundùm magis et minus habere, et ideo non oportet quòd aliquid insit quod priùs non infuerit, sed quòd magis insit quod priùs minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quòd magis insit, et quòd perfectiùs similitudo Spiritûs sancti participetur in anima.

ARTICULUS VI. — UTRUM QUOLIBET ACTU CHARITATIS CHARITAS AUGEATUR (1).

De his etiam 1 2, quæst. LII, art. 3, et Sent. I, dist. 19, quæst. II, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ majus est quàm simplex charitatis augmentum, quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multò magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generantur ex actibus, ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus virtuosus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit (in Pastoral. part. III, c. 1, admonit. 35, à med. et Bernard. epist. 91, et serm. 2 in fest. Purific. in fin.) quòd « in via Dei stare retrocedere est (2). » Sed nullus, dum movetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

Sed *contra* est quòd effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tempore (3) vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

CONCLUSIO. — Non augetur charitas actu quocumque charitatis, nisi dispositivè, inquantum ex uno ipsius actu, redditur homo promptior ad agendum secundùm charitatem.

Respondeo dicendum quòd augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento; augmentum autem corporale in

(1) Quilibet actus charitatis augmentum meretur ex condigno; quod ita definivit conc. Trid. sess. VI, cap. 32): *Si quis dixerit justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum fiunt non verè mereri augmentum gratiæ.... anathema sit.*

(2) Unde (Bernardus serm. 2, De purificat. prope finem), ait : *Si quis proficere forsitan dissimulat, noverit non in processione sed in statione sic esse; imò vero et in regressione, quia in via vitæ non progredi, regredi est; cùm nihil adhuc in eodem statu permaneat.* Et (ep. 153) notat quòd quemadmodum *Jacob vidit Angelos per scalam ascendentes, ac descendentes, neminem verò stantem, ita necesse est ut spiritus noster, sicut et corpus, vel crescat vel decrescat.*

(3) Al., *tepore*. Nicolai *torpore*.

animalibus et plantis non est motus continuus; ita scilicet quòd si aliquid tantum augetur in tanto tempore (1), necesse sit quòd proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu; et postmodùm producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus disponit ad charitatis augmentum, inquantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterùm secundùm charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit (2) in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quilibet actus charitatis meretur vitam æternam. non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad *tertium* dicendum, quòd in via Dei procedit aliquis, non solùm dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ARTICULUS VII. — UTRUM CHARITAS AUGEATUR IN INFINITUM.

De his etiam Sent. III, dist. 18, quæst. II, art. 4, et De virt. quæst. I, art. 2 ad 17, et quæst. II, art. 2 ad 10.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem et terminum, ut dicitur (Metaph. lib. II, text. 8 et 9). Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subjecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est subjectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris; nisi fortè id quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus : sicut Philosophus dicit (Physic. lib. III, text. 57 et seq.), quòd si uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione factâ, nunquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, et ea cui additur quod ex alia subtrahitur. Quod in proposito non contingit : non enim necesse est ut secundum charitatis augmentum sit minus quàm primum, sed magis probabile est quòd sit æquale aut majus. Cùm ergo charitas patriæ sit quiddam finitum; si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quòd charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ; quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

(1) Ita Mss. passim, et editi. Garcia, et Nicolai : *Si augetur tantùm in tanto tempore*.

(2) Ita passim. Edit. Rom. pro *quo* habet *quousque*. Cod. Alcan., *in affectum ferventiorem, quo conetur*, etc.

(3) Contrarium quidem docent Gabriel, Major in I, d. 17, et post eos Malderus, Lorcas, Turrianus et quidam alii. Sed B. Thomas hanc sententiam tradit hic, tum in 1 2, quæst. CXIV, art. 8 ad 3, et in I, d. 17, quæst. II, art. 3, in II, d. 27, art. 5, et in hac parte cum sequuntur Scotus in IV, d. 22, Ric. in I, d. 17; Conradus ad 1 2, quæst. CXIV, art. 8; Cajet. Bannes et alii commentatores.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Philipp. III, 12) : *Non quòd jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam;* ubi dicit Glossa (ord. Nicol. de Lyr. ex Aug. Enarr. in Psalm. LXIX, vers. fin.) : « Nemo fidelium, etsi multùm profecerit, dicat : Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem. » Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

CONCLUSIO. — Cùm charitas sit Spiritûs sancti participatio, à Deo in anima humana facta, nullus ejus augmento terminus præfigi in hac vita potest.

Respondeo dicendum quòd terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter : uno modo ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cùm perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma; sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam : sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulteriùs augendum formam in subjecto. Tertiò ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundùm rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa augens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quòd charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd augmentum charitatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hac vita, sed in futura.

Ad *secundum* dicendum, quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur, quia per ipsam cor dilatatur, secundùm illud (II. Corinth. VI, 11) : *Cor nostrum dilatatum est;* et ideo adhuc ulteriùs manet habilitas ad majus augmentum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis; sicut linea, quantùmcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ (1), quæ sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CHARITAS IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTA (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXIV, art. 2, et Sent. III, dist. 26, quæst. III, art. 4, et dist. 29, quæst. I, art. 8, quæst. I et II, et De ver. quæst. X, art. 10 et 11, et Opusc. XVIII, cap. 5, 6 et 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maximè enim hæc perfectio in apostolis fuisset. Sed in eis non fuit; dicit enim Apostolus (Philip. III, 12): *Non quòd jam comprehenderim, aut perfectus sim.* Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest

2. Præterea, Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, circ. princ.), quòd « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis; sed ubi est perfectio charitatis, nulla est cupiditas. » Sed hoc non potest esse in hac vita,

(1) Charitas viæ et charitas patriæ sunt ejusdem speciei, sed quoad statum et modum inter se differunt. Simpliciter loquendo, charitas patriæ est multò perfectior charitate viæ, neque potest hæc illam adæquare. Ita B. Thom. (1 2, quæst. LXVII, art. 6 ad 3, et De ver. quæst. XXIX, art. 3 ad 5).

(2) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ : *Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et charitas ejus in nobis perfecta est* (Joan. IX ; *Estote ergo perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* (Matth. V).

in qua sine peccato vivere non possumus, secundùm illud (I. Joan. I, 8) : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod jam perfectum est, non potest ulteriùs crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est (art. præc.). Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (super 1 Canon. Joan. tract. 5, ante med.) : « Charitas, cùm fuerit roborata, perficitur ; cùm autem ad perfectionem venerit, dicit : *Cupio dissolvi et esse cum Christo.* Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

CONCLUSIO. — Quanquam charitas ex parte diligibilis non valeat esse perfecta, ex parte tamen diligentium perfecta esse potest, cùm quantùm possibile est ipsis, Deum diligunt.

Respondeo dicendum quòd perfectio charitatis potest intelligi dupliciter : uno modo ex parte diligibilis ; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas ut diligatur aliquid, quantùm diligibile est. Deus autem tantùm diligibilis est, quantùm bonus est ; bonitas autem ejus est infinita ; unde infinitè diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinitè, cùm quælibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solùm charitas Dei, quâ seipsum diligit. Ex parte verò diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantùm quantùm potest (1). Quod quidem contingit tripliciter : uno modo sic quòd totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum ; et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita ; in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantùm necessitas præsentis vitæ requirit ; et ista est perfectio charitatis, quæ est possibilis in via ; non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita quòd habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quòd nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium ; et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus negat de se perfectionem patriæ ; unde Glossa (August. De peccator. mer. et remis. lib. II, cap. 13, ad fin.) ibidem dicit quòd « perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor. »

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc dicitur propter peccata venialia ; quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui ; et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd perfectio viæ non est perfectio simpliciter ; et ideo semper habet quo crescat.

ARTICULUS IX. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR TRES GRADUS CHARITATIS, INCIPIENS, PROFICIENS ET PERFECTA.

De his etiam infra, quæst. CLXXXIII, art. 4, et quæst. CLXXXIV, art. 2, et Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 8, et Opusc. LXI, cap. 2, et Psalm. XXIV.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur

(1) Sicut dicitur (I. Joan. II, 5) *Qui servat verbum ejus verè in hoc Dei charitas perfecta est,* (et IV, 12) : *Si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et charitas ejus in nobis perfecta est,* (et rursùm 17) : *In hoc perfecta est charitas Dei nobiscum ut fiduciam habeamus in die judicii.*

tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens, proficiens et perfecta. Inter principium enim charitatis et ejus ultimam perfectionem, sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea, statim cùm charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens à charitate incipiente.

3. Præterea, quantùmcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut dictum est (art. 7 huj. quæst.). Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui à charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (super 1 Canon. Joan. tract. 5, post med.) : « Charitas cùm fuerit nata, nutritur, » quod pertinet ad incipientes; « cùm fuerit nutrita, roboratur, » quod pertinet ad proficientes; « cùm fuerit roborata, perficitur, » quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

CONCLUSIO. — Distinguitur charitas secundùm triplicem gradum, incipientium, proficientium et perfectorum; quod incipientium charitas in recessu à peccato, proficientium verò in virtutum exercitatione, perfectorum verò in æternæ gloriæ fruitione consistat.

Respondeo dicendum quòd spirituale augmentum charitatis considerari potest, quantùm ad aliquid simile corporali hominis augmento; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundùm determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum: sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui et ratione uti; iterùm tertius status ejus est pubertas, cùm jam incipit posse generare; et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundùm diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primò quidem incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent : et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quòd in bono proficiat : et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo* (1). Sicut etiam videmus in motu corporali, quòd primum est recessus à termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium est quies in termino.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnis illa determinata distinctio, quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus quæ dicta sunt (in corp. art.) : sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine, ut Philosophus dicit (De cœlo, lib. I, text. 2) (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minùs sen-

(1) Ut Apostolus de seipso (Philip. I, 45) dicit, etsi desiderium illud suum reprimat propter necessitatem permanendi in carne ad aliorum utilitatem.

(2) Vel ideo prædicti gradus comprehenduntur tribus, quia omnia quoque definita sunt; putà, principio, medio, fine; et ex pythagoræis ibi notat ab initio libri.

tientes, jam quasi securiùs intendunt ad perfectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur (Esdra, lib. II, cap. 4) de ædificatoribus Hierusalem.

Ad *tertium* dicendum, quòd perfecti etiam in charitate proficiunt, sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maximè versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes; tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes verò de profectu virtutum.

ARTICULUS X. — UTRUM CHARITAS POSSIT DIMINUI (1).

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 5, et De malo, quæst. VII, art. 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentatio et diminutio sunt contraria. Cùm ergo charitas augeatur, ut dictum est supra (art. 4 hujus quæst.), videtur etiam quòd possit diminui.

2. Præterea, Augustinus (Confess. lib. X, cap. 29), ad Deum loquens, dicit : « Minùs te amat qui tecum aliquid amat »; et (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 36, circa princ.) dicit quòd « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis.» Ex quo videtur quòd etiam è converso augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas, quâ amatur aliquid aliud quàm Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 12, circa med.), « non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut, si abscesserit, maneat in absente quod fecit. » Ex quo potest accipi quòd eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primò ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione minùs se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conservatione charitatis minùs se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Sed *contra* est quòd charitas in Scriptura igni comparatur, secundùm illud (Cant. VIII, 6) : *Lampades ejus*, scilicet charitatis, *lampades ignis atque flammarum*. Sed ignis, quamdiù manet, semper ascendit. Ergo charitas, quamdiu manet, ascendere potest, sed descendere, id est, diminui non potest.

CONCLUSIO. — Quanquam charitas secundùm se, et directè nullatenùs diminui possit, dispositivè tamen, et indirectè per venialia peccata, et cessando ab operibus virtutum, diminutionem admittit.

Respondeo dicendum quòd quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est (art. 4 hujus qu. ad 2). Sed cùm augeatur secundùm quantitatem quam habet in comparatione ad subjectum, hìc oportet considerare utrùm ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quòd vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut supra dictum est (1 2, qu. LIII, art. 3). Unde de amicitia Philosophus dicit (Ethicor. lib. VIII, cap. 5, parum à princ.), quòd « multas amicitias inappellatio solvit, » id est, non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo est quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum

(1) Docet B. Thomas charitatem non posse minui directè, et hanc sententiam amplectuntur non solùm ejus commentatores, Cajetanus, Victoria, Bannes, Valentia, Lorcas, Turrianus, Malderus; sed etiam Durandus, Bonaventura, Richardus (I, dist. 17).

non habet, quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solùm à Deo, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde relinquitur quòd etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur, nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quòd diminutio charitatis non possit causari nisi vel à Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis nisi per modum pœnæ, secundùm quòd subtrahit gratiam in pœnam peccati. Unde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato. Unde relinquitur quòd si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum vel effectivè vel meritoriè. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et effectivè, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur (art. 12 hujus quæst.), et etiam meritoriè, quia cùm peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effectivè, neque meritoriè. Effectivè quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit; charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem; non autem diminuitur amor finis ex hoc quòd aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem; sicut aliquando contingit quòd aliqui infirmi multùm amantes sanitatem, inordinatè tamen se habent circa diætæ observationem; sicut etiam in speculativis scientiis falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis; cùm enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine quàm homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinatè se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est quòd charitas nullo modo diminui possit, directè loquendo; potest tamen indirectè dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius; quæ fit vel per peccata venialia (1), vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem; potest enim habere causam augmentum (2), sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est (in corp.). Unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est cupiditas : una quidem, quâ finis in creaturis constituitur; et hæc mortificat totaliter charitatem, cùm sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit (ibid.). Et hoc facit quòd Deus minùs ametur, scilicet quàm debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur : *Minùs te amat qui tecum aliquid amat; subditur enim : *Quod non propter te amat*. Quod non contingit in peccato veniali, sed solùm in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper (3) diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione jam dictâ (in corp. art.).

(1) Nam, ut ait ipse D. Thomas, *peccata venialia contrariantur charitati quantùm ad fervorem actûs* (part. III, quæst. LXXIX, art. 4 ad 1) : et alibi : *Per peccatum veniale retardatur affectus hominis ne promptè in Deum feratur* (quæst. LXXXVII, art. 1).

(2) Al., *augentem*.

(3) Ita editi passim. Theologi cum cod. Alcan. *non semper*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut supra dictum est (1 2, qu. CXIII, art. 3). Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii, dispositivè operatur ad hoc quòd charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii; alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motûs liberi arbitrii non diminuitur charitas.

ARTICULUS XI. — UTRUM CHARITAS SEMEL HABITA POSSIT AMITTI (1).

De his etiam Sent. III, dist. 31, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 4, quæst. I corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 69, et De virt. quæst. II, art. 12.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare; dicitur enim (I. Joan. XIII, 9): *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Charitatem autem non habent nisi filii Dei; « ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni, et filios perditionis, » ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XV, cap. 18, in princ.). Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. VIII, cap. 7, in princ.), quòd « dilectio, si non est vera, dilectio dicenda non est. » Sed, sicut ipse (alius auctor) dicit in Epist. ad Julianum Comitem (seu lib. De salutarib. docum. cap. 7), « charitas quæ deficere potest nunquam vera fuit. » Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit in homilia Pentecostes (30, in Evang. paulò à princ.), quòd « amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, charitas non est. » Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui, et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed *contra* est quod dicitur (Apocal. II, 4): *Habeo adversùm te* (pauca) *quòd primam charitatem reliquisti.*

CONCLUSIO. — Quanquam patriæ charitas ubi Deus per essentiam videtur, amitti nullatenùs possit; charitas tamen viæ, in cujus statu Dei essentia non videtur, amitti peccando potest.

Respondeo dicendum quòd per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex supra dictis patet (quæst. XXIII et XXIV, art. 2). Tripliciter ergo possumus considerare charitatem: uno modo ex parte Spiritûs sancti moventis animam ad diligendum Deum: et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritûs sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quòd ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, « quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur, » ut Augustinus dicit (De prædestin. sanctorum, lib. II qui est De dono persever. cap. 14, paulò à princ.). Alio modo potest considerari charitas secundùm

(1) Olim negârunt amissibilitatem gratiæ Jovinianus primùm, teste Hieronymo, deinde beguardi et beguinæ qui à concilio Viennensi fuerunt damnati; postea Calvinus quem his verbis concil. Trident. profligavit (sess. VI, can. 23): *Si quis hominem semel justificatum dixerit ampliùs peccare non posse neque gratiam amittere atque adeò eum qui labitur et peccat nunquam verè fuisse justificatum.... anathema sit.*

propriam rationem: et sic charitas non potest aliquid nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Unde charitas nullo modo potest peccare, sicut nec calor potest infrigidare, et sicut etiam injustitia non potest bonum facere, ut Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 24, paulò à princ.). Tertio modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundùm arbitrii libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum, et secundùm universalem rationem, quâ comparatur forma ad materiam, et secundùm specialem rationem, quâ comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ quòd sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ; sicut patet in formis generabilium et corruptibilium, quia materia harum sic recipit unam formam quòd remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repletâ totâ materiæ potentialitate per unam formam; et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius; sed forma corporis cœlestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quòd non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest (1). Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis, inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum; unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui verò proprium est ut inclinet potentiam ad agendum; quod convenit habitui, inquantum facit id videri bonum quod ei convenit; malum autem quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapores secundùm suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo secundùm suam habitualem dispositionem. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 5, à med.), quòd « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum; scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis. Et ideo charitas patriæ amitti non potest; charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur secundùm potestatem Spiritûs sancti, cujus conservatione à peccato immunes redduntur quos ipse movet, quantùm ipse voluerit.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas, quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est; hoc enim esset, si hoc in suo amore haberet quod ad tempus amaret, et postea amare desineret; quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in ipsius actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem charitatis; non tamen semper magna operatur in actu propter conditionem subjecti.

Ad *quartum* dicendum, quòd charitas secundùm rationem sui actûs excludit omne motivum ad peccandum. Sed quandoque contingit quòd charitas actu non agit: et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

(1) Bossuetius dicit ipse de potentia divina : Elle a fait les corps célestes qui sont immortels; elle a fait les terrestres qui sont périssables (Serm. sur la Provid., éd. Vers. t. XII, p. 407).

(2) Ita cum codd. Alcan. et Paris. Nicolai. Tarrac., *ipsa essentia divinæ bonitatis*. Edit. Rom., *ipsa essentia Dei, bonitatis esse essentia, potest amitti.*

ARTICULUS XII. — UTRUM CHARITAS AMITTATUR PER UNUM ACTUM PECCATI MORTALIS (1).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes (Periarch. lib. I, cap. 3, in fin.): « Si aliquando satietas (2) capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterit gradu, non arbitror quòd ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est. » Sed homo decidit charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea, Leo papa dicit (serm. de Passione, qui est 9, in fin.) alloquens Petrum : « Vidit in te Dominus non fidem victam (3), non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons charitatis lavit verba formidinis. » Et ex hoc accepit Bernardus (colligitur ex lib. II De amore Dei, cap. 5, ante med.) quòd dicit in « Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam. » Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, charitas est fortior quàm virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multò minùs charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, charitas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei et proximi, ut videtur; inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut supra dictum est (art. 10 huj. qu.). Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea, virtutis theologicæ objectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imò remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed *contra*, per peccatum mortale fit homo dignus morte æternà, secundùm illud (Rom. VI, 23) : *Stipendia peccati mors* (4). Sed quilibet habens charitatem habet meritum vitæ æternæ; dicitur enim (Joan. XIV, 21): *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum;* in qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundùm illud (Joan. XVII, 3) : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te verum Deum* (5) *et quem misisti Jesum Christum.* Nullus autem potest esse simul dignus vitâ æternâ et morte æternâ. Ergo impossibile est quòd aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

CONCLUSIO. — Quovis actu peccati mortalis charitas amittitur.

Respondeo dicendum quòd unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundùm propriam rationem, quæ consistit in hoc quòd Deus diligatur super omnia, et quòd homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum,

(1) De fide est quovis actu peccati mortalis charitatem amitti. *Asserendum est*, ait conc. Trid. (sess. VI, can. 15), *non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti.*

(2) Al. : *Si autem satietas.*

(3) Ita cod. Alcan. aliique multi. Al., *fictam.*

(4) *Meritò stipendium vocatur*, ait Beda, *quia militiæ diabolicæ mors æterna tanquam debitum redditur.*

(5) Vulgata *solum Deum verum.*

quòd in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi; quidquid enim contrariatur præceptis ejus, manifestè contrariatur charitati; unde de se habet quòd charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quòd statim per unum actum contrarium tolleretur : actus enim non directè contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitûs in subjecto non requirit continuitatem actûs ; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cùm sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est (art. 10 huj. quæst. arg. 3). Et ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quòd aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis, ita etiam charitas statim deficit (1) esse in anima, per hoc quòd aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis à Deo in animam. Manifestum est autem quòd per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum ; quia ex hoc ipso quòd homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Unde et Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 12, in med.), quòd « homo, Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuò tenebratur; à quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quòd homo qui est in statu perfecto, non subitò procedit in actum peccati mortalis, sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem; unde et peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (1ª 2æ, quæst. LXXX, art. 3). Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit, charitate amissâ. Sed quia ipse subdit : « Si aliquis brevis lapsus acciderit, et citò resipiscat, non penitùs ruere videtur, » potest aliter dici quòd ipse intelligit eum penitùs evacuari et decidere, qui sic decidit ut ex malitia peccet; quod non statim in viro perfecto à principio contingit.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas amittitur dupliciter : uno modo directè per actualem contemptum, et hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirectè, quando committitur aliquid contrarium charitati, propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris; et hoc modo Petrus contra charitatem faciens, charitatem amisit, sed eam citò recuperavit.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis (in corp.).

Ad *quartum* dicendum, quòd non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale; sed solùm quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati; et hæc inordinatio directè contrariatur charitati, ut dictum est (in corp. et qu. XX, art. 3).

Ad *quintum* dicendum, quòd charitas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione à Deo, ut supra dictum est (ibid.), et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei vel spei tollitur; sicut et per omne peccatum mortale habitus

(1) Ita Mss. et edit. passim. Nicolai cum theologis, *desinit*, ut legitur in quæst. de Charit., art. 12 ad 11

charitatis tollitur. Unde patet quòd charitas non potest remanere informis, cùm sit ultima forma virtutum, ex hoc quòd respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est (qu. XXIII, art. 8).

QUÆSTIO XXV.

DE OBJECTO CHARITATIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto charitatis. Circa quod duo consideranda occurrunt : primò quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda; secundò de ordine diligendorum. Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus. — 2° Utrùm charitas sit ex charitate diligenda. — 3° Utrùm creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. — 4° Utrùm aliquis possit ex charitate seipsum diligere. — 5° Utrùm corpus proprium. — 6° Utrùm peccatores sint ex charitate diligendi. — 7° Utrùm peccatores seipsos diligant. — 8° Utrùm inimici sint ex charitate diligendi. — 9° Utrùm sint eis signa amicitiæ exhibenda. — 10° Utrùm angeli sint ex charitate diligendi. — 11° Utrùm dæmones. — 12° De enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICULUS I. — UTRUM DILECTIO CHARITATIS SISTAT IN DEO, AN SE EXTENDAT ETIAM AD PROXIMUM (1).

De his etiam infra, quæst. CXVIII, art. 2, et De virt. quæst. I, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundùm illud (Deuter. X, 12) : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas... et diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus, et alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis vel filialis, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 2). Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius est amor quo diligitur proximus.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 8, circa princ.), quòd « amari est honorari. » Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriæ, et alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius quo diligitur proximus.

3. Præterea, spes generat charitatem, ut habetur in Glossa (interl. in princ. Matth. I). Sed spes ita habetur de Deo quòd reprehenduntur sperantes in homine, secundùm illud (Jerem. XVII, 5) : *Maledictus homo qui confidit in homine.* Ergo charitas ita debetur Deo quòd ad proximum se non extendat.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. IV, 21) : *Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.*

CONCLUSIO. — Cùm ratio diligendi proximi sit ipse Deus; charitas non solùm ad Dei, sed etiam ad proximi dilectionem sese extendit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XVII, art. 6, et quæst. XIX, art. 3, et 1 2, quæst. LVI, art. 2), habitus non diversificantur nisi ex hoc quòd variant speciem actûs. Omnis enim actus unius speciei ad eumdem habitum pertinet. Cùm autem species actûs ex objecto sumatur, secundùm formalem rationem ipsius; necesse est quòd idem specie sit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione; sicut eadem est specie visio quâ videtur lumen, et quâ videtur color secundùm luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus est;

(1) Per proximum intelligenda est omnis creatura intellectualis quæ nobiscum particeps esse potest æternæ beatitudinis, quemadmodum B. Thomas indicat (art. 3, 6, 10 huj. quæst. et art. 7, quæst. XLIV).

hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quòd idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus (1). Et propter hoc habitus charitatis non solùm se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd proximus timeri potest dupliciter, sicut et amari : uno modo propter id quod est proprium sibi, putà cùm aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cùm amat ipsum propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo ; et talis timor humanus distinguitur à timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo, et amatur propter id quod est Dei in ipso ; sicut cùm sæcularis potestas timetur propter ministerium divinum, quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam ; et talis timor hominis non distinguitur à timore Dei, sicut nec amor.

Ad *secundum* dicendum, quòd amor respicit bonum in communi ; sed honor respicit proprium bonum honorati ; defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referatur ad aliquod unum bonum commune ; sed honor diversificatur secundùm propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus ; sed diversos honores diversis deferimus, secundùm propriam virtutem singulorum ; et similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus propter ejus singularem virtutem.

Ad *tertium* dicendum, quòd vituperantur qui sperant in homine sicut principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine sicut adjuvante ministerialiter sub Deo ; et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem, non autem si quis proximum diligat propter Deum ; quod pertinet ad charitatem.

ARTICULUS II. — UTRUM CHARITAS SIT EX CHARITATE DILIGENDA.

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. I, art. 5, et dist. 28, art. 1 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet (Matth. XXII). Sed sub neutro eorum charitas continetur ; quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

2. Præterea, charitas fundatur super communicationem beatitudinis, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

3. Præterea, charitas est amicitia quædam, ut supra dictum est (ibid.). Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel aliquod accidens, quia hujusmodi reamare (2) non possunt, quod est de ratione amicitiæ, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 2). Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. VIII, cap. 8, à med.) : « Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat (3). » Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est ut etiam charitas ex charitate diligatur.

(1) Idem sentiunt Valentia, Lorcas, Turrianus, Azorius, sed hæc sententia intelligenda est non de quacumque dilectione proximi, sed de charitativa quâ proximus propter Deum diligitur, ut animadvertit Sylvius.

(2) Editio Nicolai habet *remanere*. Erroneè, ut puto.

(3) Hæc verba Augustini, ait Sylvius, non adferuntur ad efficaciter probandum, sed ad disputandum ; siquidem intelligenda sunt de dilectione increata, quemadmodum B. Thomas illa interpretatur in III, dist. 28, art. 1 ad 1, dicens quod Augustinus loquitur de dilectione quæ Deus est, quâ diligitur proximus effectivè et exemplariter.

CONCLUSIO. — Diligitur charitas non quidem sicut amoris objectum, sed tanquam bonum quod volumus his quos ex charitate diligimus.

Respondeo dicendum quòd charitas amor quidam est. Amor autem ex natura potentiæ cujus est actus, habet quòd possit supra seipsum reflecti; quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis; et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle; sicut et intellectus, cujus objectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet quòd supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quòd amat aliquis, amat se amare. Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiæ, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter : uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cui bona volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus : et hoc modo charitas per charitatem amatur, et non primò (1), quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, et aliis virtutibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus; sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis; diligimus enim proximum et Deum, inquantum hoc amamus, ut nos et proximus Deum diligamus (2); quod est charitatem diligere (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas est ipsa communicatio spiritualis vitæ, per quam ad beatitudinem pervenitur, et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex charitate diligimus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit, secundùm quòd per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS III. — UTRUM ETIAM CREATURÆ IRRATIONALES SINT EX CHARITATE DILIGENDÆ.

De his etiam Sent. III, dist. 28, art. 2 et 5, et De virt. quæst. II, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maximè conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate; *diligit* enim *omnia quæ sunt,* ut habetur (Sap. II, 25), et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas. Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

2. Præterea, charitas principaliter fertur in Deum; ad alia autem se extendit, secundùm quòd ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis; ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea, sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus cœlum et terram esse creata à Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et plantas ex terra. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed *contra* est quòd dilectio charitatis solùm se extendit ad Deum, et ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis, quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

(1) Putà non ut objectum per se ac directum, ad quod charitas terminetur, sed velut relativum ad id quod amatur directè.

(2) Hunccce locum sic explicat Nicolai in margine : *Id est, amamus et à nobis et à proximo Deum diligi, quod est diligere charitatem.*

(3) Ita theologi, Nicolai, et recentiores editi. Edit. Rom. cum cod. Alcan. aliisque, *habere.*

CONCLUSIO. — Ad irrationales creaturas charitatis amor non extenditur, ut ad id, cui bonum velimus, sed ut ad bonum quod hominibus à nobis ex charitate dilectis, volumus.

Respondeo dicendum quòd charitas secundùm prædicta (art. præc. et quæst. XXIII, art. 1), est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter : uno quidem modo amicus ad quem amicitia habetur; et alio modo bona quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari; et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primò quidem quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum; sed non propriè possumus bonum velle creaturæ irrationali, quia non est ejus propriè habere bonum, sed solùm creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit (Phys. lib. II, text. 58 et 59 (1)), quòd « hujusmodi rebus non dicimus aliquidbene vel malè contingere, nisi secundùm similitudinem.» Secundò quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ; nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 3 et 4). Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundùm rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi fortè secundùm metaphoram (2). Tertia ratio est propria charitati, quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cujus creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, sicut bona quæ aliis volumus, inquantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum : et sic etiam ex charitate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo vestigii non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis; unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocumque modo vera; sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ; unde non est simile.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO DEBEAT SEIPSUM EX CHARITATE DILIGERE.

De his etiam Sent. I, dist. 32, quæst. I, art. 2 ad 3, et III, dist. 26, et De virt. quæst. II, art. 7 corp. et ad 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non diligat seipsum ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homi. (17 in Evang., in princ.), quòd « charitas minùs quàm inter duos haberi non potest. » Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

2. Præterea, amicitia de sui ratione importat redamationem et æqualitatem, ut patet (Ethic. lib. VIII, cap. 2 et 8), quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

3. Præterea, illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile, quia *charitas non agit perperam,* ut dicitur (I. Corinth. XIII, 4). Sed amare seipsum vituperabile est; dicitur enim (II. Timoth. III, 1) : *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos.* Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

(1) Ubi Protasum refert eo sensu dicentem *fortunatos* lapides illos ex quibus aræ fiunt.

(2) Sicut Jacobi IV, 4 : *Nescitis quia amicitia hujus mundi inimica est Dei?*

Sed *contra* est quod dicitur (Levit. xix, 18) : *Diliges amicum tuum sicut teipsum*. Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo et nos ipsos debemus ex charitate diligere.

CONCLUSIO. — Inter ea quæ ex charitate diligimus, quasi ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet.

Respondeo dicendum quòd, cùm charitas sit quædam amicitia, sicut dictum est (quæst. xxiii, art. 1), dupliciter possumus de charitate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiæ; et secundùm hoc dicendum est quòd amicitia propriè non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitiâ, quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, lect. 9), quòd « amor est virtus unitiva. » Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quòd ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos; dicitur enim (Ethic. lib. ix, cap. 4 et 8, circa princ.) quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum; » sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundùm propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet; et sic inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur de charitate secundùm communem amicitiæ rationem.

Et secundùm hoc etiam procedit ratio *secunda*.

Ad *tertium* dicendum, quòd amantes seipsos vituperantur, inquantum amant se secundùm naturam sensibilem, cui obtemperant (1); quod non est verè amare seipsum secundùm naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis; et hoc modo præcipuè ad charitatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO DEBEAT CORPUS SUUM EX CHARITATE DILIGERE.

De his etiam Sent. iii, dist. 28, quæst. i, art. 7, et De virt. quæst. ii, art. 7 corp. ad 14 et 15.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes refugiunt corporis convictum, secundùm illud (Rom. vii, 24) : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et (Philipp. i, 23) : *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*. Ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Præterea, amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis (2). Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, charitas, cùm sit amicitia quædam, ad eos habetur qui redamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

Sed *contra* est quòd Augustinus (De doctr. christ. lib. i, cap. 23 et 26), ponit quatuor ex charitate diligenda; inter quæ unum est corpus proprium.

CONCLUSIO. — Corpus nostrum, cùm sit à Deo, ipsum quoque ex charitate, quâ Deum diligimus, amare debemus; quantùm verò ad culpæ ejus infectionem et pœnæ

(1) Non quicumque, ait S. Thomas (quæst. disput. de charit. art. 7 ad 14), amans seipsum secundùm exteriorem naturam culpatur, sed qui exteriora bona quærit ultra modum virtutis.

(2) Latè sumendo fruitionem prout est intellectus quoad beatitudinem essentialem; vel propriè prout est voluntatis quoad beatitudinem completivam.

corruptionem attinet, non ipsum amare, sed ad istorum malorum remotionem anhelare debemus.

Respondeo dicendum quòd corpus nostrum secundùm duo potest considerari : uno modo secundùm suam naturam ; alio modo secundùm corruptionem culpæ et pœnæ. Natura autem corporis nostri non est à malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est à Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundùm illud (Rom. VI, 13) : *Exhibete... membra vestra arma justitiæ Deo.* Et ideo ex dilectione charitatis, quâ diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere; sed infectionem culpæ et corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potiùs ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus non refugiebat corporis communionem quantùm ad corporis naturam; imò secundùm hoc nolebat ab eo spoliari, secundùm illud (II. Corinth. V, 4) : *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius, quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit : *De corpore mortis hujus.*

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis corpus nostrum Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quæ per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet « sanitatis et incorruptionis vigor, » ut Augustinus dicit (Epist. ad Diosc. 118, olim 56, ante med.). Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad *tertium* dicendum, quòd redamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum, vel secundùm animam, vel secundùm corpus.

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATORES SINT EX CHARITATE DILIGENDI.

De his etiam Sent. III, dist. 28, art. 4, et De virt. quæst. II, art. 8 ad 8 et 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim (Psal. CXVIII, 113) : *Iniquos odio habui.* Sed David charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores quàm diligendi.

2. Præterea, « probatio dilectionis exhibitio est operis, » ut Gregorius dicit (hom. Pent. 30 in Evang., parum à princ.). Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundùm illud (Psal. C, 8) : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ;* et Dominus præcepit (Exod. XXII, 18) : *Maleficos non patieris vivere.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundùm illud (Psal. IX, 18) : *Convertantur peccatores in infernum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Præterea, proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur (Eth. lib. VIII, cap. 5, ante med.). Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundùm illud (II. Corinth. VI, 17) : *Exite de medio eorum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

(1) De abscissione membri cur non liceat ob utilitatem animæ dicendum erit (quæst. LXV, art. 1).

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. VI, cap. 30, circa med.), quòd « cùm dicitur : *Diliges proximum tuum*, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. » Sed peccatores non desinunt esse homines, quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

CONCLUSIO. — Quamvis respiciendo culpam diligendi ex charitate peccatores non sint, secundùm tamen naturam suam, ut divinæ beatitudinis ipsi sunt capaces, ipsos quoque diligere debemus.

Respondeo dicendum quòd in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundùm naturam quidem, quam à Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst. et quæst. XXIII, art. 1 et 5); et ideo secundùm naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundùm culpam, quâ Deo adversantur, sunt odio habendi quicumque peccatores, etiam pater, et mater, et propinqui, ut habetur (Luc. XIV). Debemus enim in peccatoribus odire quòd peccatores sunt, et diligere quòd homines sunt, beatitudinis capaces (1); et hoc est eos verè ex charitate diligere propter Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd iniquos Propheta odio habuit, inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum; et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit (Psal. CXXXVIII, 22): *Perfecto odio oderam illos*. Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quòd amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 3, circa med.), non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habetur (2) spes sanationis eorum, sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quàm ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent; quantò virtus est magis amicitiæ affinis quàm pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum quàm eorum emendatio, secundùm legem divinam et humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta peccatori prodest, si convertatur, ad culpæ expiationem; si verò non convertatur, ad culpæ terminationem (3), quia per hoc tollitur ei potestas ampliùs peccandi.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi imprecationes (4) quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi : uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus : *Convertantur peccatores in infernum*, id est *convertentur*. Alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum; sed ad justitiam punientis, secundùm illud (Psal. LVII, 11) : *Lætabitur justus*,

(1) In eodem sensu scribit Augustinus (De doct. christ. lib. I, cap. 27) : Omnis peccator inquantum peccator non est diligendus; et omnis homo inquantum est homo diligendus est propter Deum. Ita quoque Greg. (hom. 32 in Evang.), Prosper. (Sent. CCLXVII), Beda (c. 6 ad Gal.).

(2) Ita Mss. et editi veteres passim cum Nicolai. Edit. Rom., *quousque habetur*. Al., *quamdiu habetur*. Garcia, *quousque non habet*.

(3) Ita Garcia ex cod Tarrac. et edit. passim. Cod. Alcan., *seu convertatur, ad culpæ expiationem, seu non convertatur, ad culpæ terminationem*. Rom. edit., *sive convertatur, ad culpæ expiationem, sive etiam convertatur ad culpæ terminationem*.

(4) Ita cum Garcia posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *increpationes*.

cùm viderit vindictam; quia nec ipse Deus puniens *lætatur in perditione impiorum*, ut dicitur (Sap. I), sed in sua justitia : quia *justus Dominus, et justitias diligit* (Psal. x, 8). Tertiò ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad *quartum* dicendum, quòd ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent; sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur (Jerem. xv, 19): *Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos.*

Ad *quintum* dicendum, quòd convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet ne ab eis subvertantur; perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quòd cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur (Matth. IX). Convictus tamen peccatorum quantùm ad consortium peccati vitandus est omnibus; et sic dicitur (II. Cor. VI, 17) : *Exite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis*, scilicet secundùm peccati consensum.

ARTICULUS VII. — UTRUM PECCATORES DILIGANT SEIPSOS.

De his etiam Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 5, et De ver. quæst. II, art. 12 ad 6, et Psal. X.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maximè in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati; dicit enim Augustinus. (De civ. Dei, lib. XIV, cap. ult. in princ.), quòd « facit civitatem Babylonis. » Ergo peccatores maximè amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quòd diligat seipsum; unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, putà conservationem sui esse, et alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5). Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. x, 6): *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

CONCLUSIO. — Diligunt mali seipsos secundùm exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant seipsos secundùm exterioris hominis integritatem et perfectionem.

Respondeo dicendum quòd amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quòd enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundùm suam substantiam et naturam; et secundùm hoc (1) omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos; et sic etiam omnes homines boni et mali diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundùm principalitatem, sicut princeps civitatis dicitur esse civitas; unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva et corporalis, quorum primum Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundùm *exteriorem*, ut patet (II. Cor. IV).

(1) Ita cum Garcia posteriores omnes editiones. Edit. Rom. cum plurimis codicibus : *Omnes æstimant bonum esse commune se esse id quod sunt.*

Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem; unde secundùm hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non rectè cognoscentes seipsos, non verè (1) diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem verè cognoscentes seipsos, verè se ipsos diligunt. Et hoc probat Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 4), per quinque, quæ sunt amicitiæ propria. Unusquisque enim amicus primò quidem vult suum amicum esse et vivere; secundò vult ei bona; tertiò operatur bona ad ipsum; quartò convivit ei delectabiliter; quintò concordat cum ipso, quasi in eisdem (2) delectatus et contristatus. Et secundùm hoc boni diligunt seipsos, quantùm ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, et etiam ad ea assequenda (3) operam impendunt, et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsenti, et memoriam præteritorum bonorum, et spem futurorum bonorum ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. E contrario autem mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala, et præsentia, et præterita, et futura, quæ abhorrent; neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem, secundùm illud (Psal. XLIX, 21): *Arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Et per eadem probari potest quòd mali amant seipsos secundùm corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipsos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille amor sui, qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur; quia mali etiam sic cupiunt exteriora bona, quòd spiritualia contemnunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd naturalis amor, etsi non totaliter tollatur à malis, tamen in eis pervertitur per modum jam dictum (in còrp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd mali, inquantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens; quæ etiam non est possibilis in his qui valdè sunt mali.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SIT DE NECESSITATE CHARITATIS UT INIMICI DILIGANTUR (4).

De his etiam Sent. III, dist. 30, art. 1, et De virt. quæst. II, art. 8, et Opusc. IV, cap. 8, et Opusc. XVIII, cap. 13, et Rom. XII, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 73) quòd « hoc tam magnum bonum, scilicet diligere inimicos, non est tantæ multitudinis, quantùm credimus exaudiri, cùm in oratione dicitur: *Dimitte nobis debita nostra.* » Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate; quia, ut dicitur (Proverb. x, 12), *universa delicta operit charitas.* Ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

(1) *Non verè*, quia diligunt seipsos secundùm naturam exteriorem cui serviunt, sed se sic amare, ait B. Thomas (quæst. disput. de charitate, art. 12 ad 6), hoc est, amare se ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis est se odisse quàm amare, propriè loquendo.

(2) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. et Paris. Nicolai. Al., *quasi eisdem*. Edit. Rom., *quasi cum eodem delectatus*, etc.

(3) Ita edit. passim. Codd. Tarrac. et Alcan., *ad assequendi.*

(4) Certum est contra pharisæos legem veterem malè interpretantes, inimicos ex charitatis necessitate esse diligendos.

2. Præterea, charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo charitas non facit quòd inimici diligantur.

3. Præterea, *charitas non agit perperam* (I. Cor. XIII, 4) (1). Sed hoc videtur esse perversum quòd aliquis diligat inimicos, sicut et quòd aliquis odio habeat amicos; unde (II. Reg. XIX, 6), exprobrando dicit Joab ad David: *Diligis odientes te, et odio habes diligentes te.* Ergo charitas non facit ut inimici diligantur.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. V, 44): *Diligite inimicos vestros.*

CONCLUSIO. — Non sunt inimici ut inimici ex charitate diligendi, sed potiùs odio habendi : secundùm suam autem naturam excipiendi non sunt à dilectionis generalitate, et nonnisi in necessitatis articulo in particulari tenemur illis dilectionem exhibere; licèt perfectionis esset, etiam extra necessitatis tempus illis dilectionis officium impendere.

Respondeo dicendum quòd dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : uno quidem modo, ut inimici diligantur, inquantum sunt inimici; et hoc est perversum, et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantùm ad naturam, sed in universali (2); et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat (3). Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum; et istud non est de necessitate charitatis absolutè, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundùm præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quòd in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quòd absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligat (4) inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cùm enim ex charitate diligatur proximus propter Deum; quantò aliquis magis diligit Deum, tantò etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nullâ inimicitiâ impediente; sicut si aliquis multùm diligeret aliquem hominem, amore ipsius filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundùm hunc modum loquitur Augustinus (loc. cit. in arg. 1).

Unde patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii, inquantum sunt inimici : unde hoc debemus in eis odio habere; debet enim nobis displicere quòd nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, inquantum homines sunt, et beatitudinis capaces; et secundùm hoc debemus eos diligere.

Ad *tertium* dicendum, quòd diligere inimicos, inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile ; et hoc non facit charitas, ut dictum est (in corp. art.),

ARTICULUS IX. — UTRUM SIT DE NECESSITATE SALUTIS QUOD ALIQUIS SIGNA ET EFFECTUS DILECTIONIS INIMICO EXHIBEAT.

De his etiam Sent. III, dist. 30, art. 1 ad 1, et art. 2, et Rom. XIV, lect. 5.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd de necessitate charitatis sit quòd aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur

(1) Id est perversè, vel injustè, ut explicat etiam ibi S. Thomas, lect. 2.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. edit. passim. Al., *scilicet in universali.*

(3) Hæc dilectio proximi ad legem naturalem pertinet.

(4) Ita passim. Cod. Alcan. *hoc impleat ut diligat.*

enim (I. Joan. III, 18) : *Non diligamus verbo neque linguâ, sed opere et veritate.* Sed opere diligit aliquis, exhibendo ad eum quem diligit, signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est ut aliquis hujusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea (Matth. v, 44), Dominus simul dicit : *Diligite inimicos vestros,* et : *Benefacite his qui oderunt vos.* Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea, charitate amatur non solùm Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in homil. Pentec. (30 in Evang., parum à princip.), quòd « amor Dei non potest esse otiosus; magna enim operatur, si est; si desinit operari, non est amor. » Ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis ostendamus.

Sed *contra* est quod (Matth. v), super illud : *Benefacite his qui oderunt vos,* dicit Glossa (ord. sup. illud : *Estote ergo vos perfecti),* et Augustinus (Enchir. cap. 73) quòd « benefacere inimicis est cumulus perfectionis » (1). Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis, non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quòd aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

CONCLUSIO. — Ejus charitatis indicia et signa inimicis exhibere homines tenentur, quâ necessariò illos diligere coguntur, videlicet signa communiter aliis exhibita; non autem quæ in particulari amicis nostris ostendere consuevimus, nisi in necessitatis articulo, et secundùm animi præparationem.

Respondeo dicendum quòd effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum in communi quidem est de necessitate præcepti absolutè; in speciali autem est non absolutè, sed secundùm præparationem animi, ut supra dictum est (art. præc.). Sic ergo dicendum est de effectu et signo dilectionis exteriùs exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi; putà cùm aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cùm aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur (Lev. XIX, 18) : *Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum.* Alia verò sunt beneficia vel dilectionis signa quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis; et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere non est de necessitate salutis (2), nisi secundùm præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundùm illud (Proverb. XXV, 21) : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitit, da illi potum.* Sed quòd præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solùm cavet vinci à malo,

(1) Hieronymus super hunc locum ait, Christum *non impossibilia præcipere, sed perfecta.* Præcipitur autem nobis diligere inimicos inquantum homines sunt, et beatitudinis capaces; quia ipsi inimici sic considerati, non sunt nobis contrarii. Hinc Christus jure merito corripuit pharisæos, quia per inimicum intelligebant non solum inimicitiæ vitium, sed etiam hominem, et utrumque odio habebant (edit. Parm.).

(2) Ex his sequitur nos non teneri ordinariè ad orandum particulariter pro inimicis, specialem eorum mentionem faciendo, neque ad colloquendum familiariter cum eis, aut ad cibum capiendum, aut ad matrimonia ineunda; et si quis salutationem illis deneget non est judicandus mortaliter peccare, modò desint grave scandalum et contemptus personæ.

quod necessitatis est; sed etiam vult in bono vincere malum, quod est perfectionis; dum scilicet non solùm cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam propter sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. — UTRUM DEBEAMUS ANGELOS EX CHARITATE DILIGERE.

De his etiam Sent. III, dist. 28, art. 3, et De virt. quæst. II, art. 7 corp. et ad 7 et 8.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 26), gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei et proximi. Sed dilectio angelorum non continetur sub dilectione Dei, cùm sint substantiæ creatæ; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cùm non communicent nobiscum in specie. Ergo angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quàm angeli; nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo etiam neque ad angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 5, ante med.). Sed angeli non convivunt nobiscum, nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 30, à med.) : « Jam verò si vel cui præbendum à nobis est, vel à quo nobis præbendum est officium misericordiæ, rectè proximus dicitur; manifestum est præcepto, quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, à quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia (1). »

CONCLUSIO. — Non modò proximos nobis, sed angelos etiam ex charitate diligere debemus.

Respondeo dicendum quòd amicitia charitatis, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1), fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum angelis homines; dicitur enim (Matth. XXII, 30), quòd *in resurrectione erunt homines sicut angeli in cœlo.* Et ideo manifestum est quòd amicitia charitatis etiam ad angelos se extendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd proximus non solùm dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam, super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo ratione naturæ sensitivæ, secundùm quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundùm mentem rationalem in qua communicamus cum angelis.

Ad *tertium* dicendum, quòd angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundùm sensitivam naturam; convivimus tamen angelis secundùm mentem, imperfectè quidem in hac vita, perfectè autem in patria, sicut et supra dictum est (qu. XXIII, art. 1 ad 1).

ARTICULUS XI. — UTRUM DEBEAMUS DÆMONES EX CHARITATE DILIGERE (2).

De his etiam Sent. III, dist. 28, quæst. I, art. 5, et dist. 31, quæst. II, art. 3, quæst. II, et Rom. XII lect. 2 fin.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmones ex charitate

(1) Hinc dicit Psalmista (Ps. XC) : *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis : in manibus portabunt te ne offendas ad lapidem pedem tuum.*

(2) Legitur in Scriptura (I. Joan. II) : *Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est charitas Patris in eo.* (Jac. IV) : *Nescitis quia*

debeamus diligère. Angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet esse, vivere et intelligere, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19). Ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

2. Præterea, dæmones differunt à beatis angelis differentiâ peccati, sicut et peccatores homines à justis. Sed justi homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

3. Præterea, illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex charitate diligi tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta (art. præc. in arg. *Sed cont.*). Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dum « nos tentando nobis coronas fabricant, » sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 17). Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

Sed *contra* est quod dicitur (Isa. XXVIII, 19) : *Delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis et fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

CONCLUSIO. — Possunt dæmones ex charitate ab hominibus diligi quantùm ad suam naturam, non autem quantùm ad culpam, quatenùs, videlicet, illos conservari in suis naturalibus desideramus ad gloriam divinæ majestatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 6 huj. quæst.), in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odio habere. Sub nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata; et ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi. Et si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrùm sint ex charitate diligendi, respondendum est secundùm præmissa (art. 2 et 3 hujus quæst.), quòd aliquid ex charitate diligitur dupliciter : uno modo sicut ad quem amicitia habetur; et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus; pertinet enim ad rationem amicitiæ ut amicis nostris bonum velimus; illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis ex charitate velle non possumus; hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid sicut quod volumus permanere ut bonum alterius; per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei et utilitatem hominum, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), et per hunc modum naturam dæmonum etiam ex charitate diligere possumus, inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mens angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum; et ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quàm super communicatione naturæ, habetur ad angelos, non autem ad dæmones.

Ad *secundum* dicendum, quòd homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam : quod non habent illi qui sunt in inferno damnati, de quibus quantùm ad hoc est eadem ratio sicut et de dæmonibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ; et

amicitia hujus mundi inimica est Deo? quicumque ergo voluerit amicus esse hujus sæculi, inimicus Dei constituitur.

ideo ex hoc non inducimur ad habendam amicitiam eorum sed ad hoc quòd simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS XII. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR QUATUOR EX CHARITATE DILIGENDA, SCILICET DEUS, PROXIMUS, CORPUS NOSTRUM, ET NOS IPSI (1).

De his etiam Sent. III, dist. 28, quæst. I, art. 7, et De virt. quæst. II, art. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum, et nos ipsi. Ut enim Augustinus dicit (super Joan. tract. 83, ad fin.), « qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. » In Dei ergo dilectione includitur dilectio sui ipsius. Non ergo est alia dilectio sui ipsius et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum à nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio quâ quis diligit proximum, distinguitur à dilectione quâ quis diligit seipsum, ita dilectio quâ quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione quâ quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 23, in princ.): « Quatuor sunt diligenda; unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod juxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet proprium corpus. »

CONCLUSIO. — Quatuor sunt ex charitate diligibilia : Deus, proximus, corpus nostrum, ac nos ipsi.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. XXIII, art. 1 et 5), amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directè participans, scilicet homo et angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est eâ ratione diligibile, quia est beatitudinis causa : id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile; vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione : et secundùm hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundùm hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cùm dilectio unius sit causa dilectionis alterius; unde, eâ remotâ, alia removetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd subjectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam (2) corpus directè non attingit, sed solùm per quamdam redundantiam; et ideo homo secundùm rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundùm charitatem, et alio modo corpus proprium.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo diligit proximum et secundùm animam et secundùm corpus, ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et ideo

(1) In unum colligit S. Doctor quidquid articulis præcedentibus dictum est.

(2) Ad *quam*, scilicet *ad beatitudinem*.

ex parte proximi est una tantùm ratio dilectionis; unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUÆSTIO XXVI.

DE ORDINE CHARITATIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine charitatis; et circa hoc quæruntur tredecim : 1° Utrùm sit aliquis ordo in charitate. — 2° Utrùm homo debeat Deum diligere plus quàm proximum. — 3° Utrùm plus quàm seipsum. — 4° Utrùm se plus quàm proximum. — 5° Utrùm homo debeat plus diligere proximum quàm corpus proprium. — 6° Utrùm unum proximum plus quàm alterum. — 7° Utrùm plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum. — 8° Utrùm plus conjunctum sibi secundùm carnis affinitatem, vel secundùm alias necessitudines. — 9° Utrùm ex charitate plus debeat diligere filium quàm patrem. — 10° Utrùm plus debeat diligere matrem quàm patrem. — 11° Utrùm plus uxorem quàm patrem vel matrem. — 12° Utrùm magis benefactorem quàm beneficiatum. — 13° Utrùm ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS I. — UTRUM IN CHARITATE SIT ORDO (1).

De his etiam Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 1, et De virt. quæst. II, art. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicut fidei objectum est prima veritas ; ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

Sed *contra* est quod dicitur (Cant. II, 4) : *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.*

CONCLUSIO. — Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cùm ea se extendat in Deum tanquam beatitudinis principium, in cujus communicatione charitatis amicitia fundatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. V, text. 16), prius et posterius dicitur secundùm relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quòd ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est supra (quæst. præc. art. 12, et quæst. XXIII, art. 1), quòd dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur. Et ideo oportet quòd in his quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundùm relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi; quod non convenit alicui alii virtuti, ut supra dictum est (quæst. XXIII. art. 7). Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex supra dictis patet (quæst. XXIII, art. 7 ad 2, et 1 2, quæst. I, art. 1 ad 1). Et ideo charitas maximè importat comparationem ad primum principium; et ideo in ea maximè consideratur ordo secundùm relationem ad primum principium.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides pertinet ad vim cognoscitivam; cujus operatio est secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Charitas

(1) In hoc articulo docet S. Doctor in charitate esse aliquem ordinem, scilicet perfectionis; quod omnino certum est.

autem est in vi affectiva ; cujus operatio consistit in hoc quòd anima tendit in ipsas res. Ordo autem principaliùs invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram ; et ideo ordo magis appropriatur charitati quàm fidei. Licèt etiam in fide sit aliquis ordo, secundùm quòd est principaliter de Deo, secundariò autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem ; sed ad vim appetitivam pertinet sicut ad ordinatam ; et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SIT MAGIS DILIGENDUS QUAM PROXIMUS (1).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 3 corp. et ad 5, et De virt. quæst. II, art. 7 corp. et ad 7 et 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit magis diligendus quàm proximus. Dicitur enim (I. Joan. IV, 20) : *Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quòd illud sit magis diligibile quod est magis visibile ; nam et visio est principium amoris, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. ult.). Sed Deus est minùs visibilis quàm proximus. Ergo etiam est minùs ex charitate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis, secundùm illud (Eccli. XIII, 19) : *Omne animal diligit simile sibi.* Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quàm ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum quàm Deum.

3. Præterea, illud quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per Augustinum (De doctrina christ. lib. I, cap. 22 et 27). Sed Deus non est major in seipso quàm in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quàm proximus.

Sed *contra*, illud magis est diligendum propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet à Deo abducant, secundùm illud (Luc. XIV, 26) : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem et filios, et fratres, et sorores, non potest meus esse discipulus.* Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quàm proximus.

CONCLUSIO. — **Cùm Deus sit primum principium beatitudinis, proximus verò sit tantùm noster socius in beatitudinis participatione, hinc liquet Deum magis quàm proximum diligendum esse.**

Respondeo dicendum quòd unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum super cujus communicatione fundatur : sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, à quo totum bonum commune civitatis dependet ; unde et ei maximè debetur fides et obedientia à civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, à quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maximè Deus est ex charitate diligendus : ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa ; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dupliciter est aliquid causa dilectionis.

(1) Certum est Deum esse magis diligendum quàm proximus, objectivè et appetitivè, quia pluris à nobis æstimari debet quàm quidvis aliud : sed communiter docent theologi non esse necessarium ad charitatem salvandam, quòd Deus magis diligatur intensivè. Ita Bonavent. (IV, dist. 16, art. 2, quæst. I), Gabriel et Almainus (III, dist. 27), Victoria, Bellarminus, Estius et plurique in hunc articulum commentatores.

uno modo sicut id quod est ratio diligendi; et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendum dilectionem; et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quòd eà ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quòd illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quòd priùs occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primò occurrit nobis diligendus; « ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare, » ut Gregorius dicit (quâdam hom. 11 in Evang, in princ.). Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quòd nec Deum diligat, non propter hoc quòd proximus sit magis diligibilis, sed quia priùs diligendus occurrit; Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo quam habemus ad Deum, est prior, et causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quòd participamus à Deo id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quàm proximum diligere.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus secundùm substantiam suam consideratus, in quocumque sit, æqualis est, quia non minuitur per hoc quòd est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus; nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participativè.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO DEBEAT EX CHARITATE PLUS DEUM DILIGERE QUAM SEIPSUM (1).

De his etiam infra, quæst. XLIV, art. 8, et Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 3, et De virt. quæst. II, art. 4 ad 2, et art. 9 ad 9, et quodl. I, art. 9 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat ex charitate plus Deum diligere quàm seipsum. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 8, à princ.), quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. » Sed causa est potior effectu. Ergo major est amicitia hominis ad seipsum quàm ad quemcumque alium. Ergo magis debet diligere se quàm Deum.

2. Præterea, unumquodque diligitur, inquantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quàm id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia, quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur. Ergo homo diligit magis seipsum quàm quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quàm seipsum.

3. Præterea, quantùm aliquis diligit Deum, tantùm diligit frui eo. Sed quantùm aliquis diligit frui Deo, tantùm diligit seipsum; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere quàm seipsum.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De doctrina christ. lib. I, cap. 22, circ. med.): « Si te ipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat aliquis alius homo, si et ipsum propter Deum diligas. Sed propter quod unumquodque et illud magis (2). » Ergo magis debet homo diligere Deum quàm seipsum.

(1) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba Scripturæ (Luc. XIV) : *Si quis venit ad me, et non odit animam suam, non potest meus esse discipulus.*

(2) Axioma philosophicum, quod significat expressiùs id esse magis tale, quod alteri causa est, ut tale sit. Exempli gratiâ, magis amicum nobis et cariorem illum esse, cujus amore, causâ, ve

CONCLUSIO. — Cùm beatitudo sit in Deo tanquam in communi bono et fontali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt, illum magis quàm seipsum homo diligere debet.

Respondeo dicendum quòd à Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis à Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solùm homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum, et plus quàm seipsum (1), sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides et alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quàm particulare bonum proprium: quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundùm quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multò magis hoc verificatur in amicitia charitatis quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quàm seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum, quod est objectum amicitiæ, invenitur secundùm aliquem particularem modum; non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum in quo bonum prædictum invenitur secundùm rationem totius.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum totius diligit quidem pars, secundùm quòd est sibi conveniens; non autem ita quòd bonum totius ad se referat, sed potiùs ita quòd seipsam refert in bonum totius.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ quàm amore concupiscentiæ, quia majus est in se bonum Dei quàm bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quàm seipsum.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO EX CHARITATE MAGIS DEBEAT DILIGERE SEIPSUM QUAM PROXIMUM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, art. 5, et IV, dist. 28, quæst. II, art. 4, quæst. I corp. et quæst. VIII, art. 8 corp. fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum quàm proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut supra dictum est (art. 2 huj. qu. et qu. XXV, art. 1 et 12). Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quàm sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere quàm seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundùm illud (Proverb. XII, 26): *Qui negligit damnum propter amicum, justus est.* Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere quàm seipsum.

3. Præterea (I. Cor. XIII, 5), dicitur quòd *charitas non quærit quæ sua sunt.* Sed illud maximè amamus cujus bonum maximè quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quàm proximum.

intuitu quemvis alium diligimus, præ omni alio sic à nobis amore ejus dilecto.

(1) Hæc sententia communis est, ideoque tenenda est hominem naturaliter inclinari ad diligendum Deum plus quàm seipsum. Ita B. Thomas hìc et (part. I, quæst. LX, art. 5, I 2, quæst. CIX, art. 5, quodl. I, art. 8, Sent. III, dist 29, art. 5, Scotus, III, dist. 27, Durand. dist. 29).

Sed *contra* est quòd dicitur (Levit. XIX, et Matth. XXII, 39) : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Ex quo videtur quòd dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quàm exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quàm proximum.

CONCLUSIO. — **Homo seipsum magis ex charitate diligere tenetur, quàm proximum.**

Respondeo dicendum quòd in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum, quòd diligit se secundùm naturam spiritualem, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 7). Et secundùm hoc debet homo magis se diligere post Deum, quàm quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi ; nam, sicut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1 et 12), Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis ; homo autem seipsum diligit ex charitate secundùm rationem quâ est particeps prædicti boni ; proximus autem diligitur secundùm rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundùm quamdam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quàm unio ; ita quòd homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi quàm quòd alius associetur ipsi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere quàm proximum ; et hujus signum est quòd homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet à peccato (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dilectio charitatis non solùm habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens; sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licèt proximus melior sit Deo propinquior ; quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quòd magis debeat aliquis proximum quàm seipsum diligere.

Ad *secundum* dicendum, quòd detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum ; et in hoc ipso seipsum magis diligit secundùm spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet à peccato, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Regula, tom. 1), cùm dicitur : « Charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quòd communia propriis anteponit. » Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quàm proprium ; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quàm bonum partiale sui ipsius, ut dictùm est (art. præc.).

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO MAGIS DEBEAT DILIGERE PROXIMUM QUAM CORPUS PROPRIUM (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXXIII, art. 5 corp. et Opusc. XVIII, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non magis debeat diligere proximum quàm corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quàm

(1) Ex his patet quòd propter quodcumque bonum spirituale totius mundi, nunquam liceat pati quamcumque jacturam gratiæ, peccando sive mortaliter, sive venialiter.

(2) Unusquisque tenetur proximo suo spirituali extremam necessitatem patienti subvenire, etiam cum certo mortis periculo, si sit spes quòd juvari possit. Ita B. Thomas hìc ad 3. quæst. XXXIII, art. 2 ad 1, et Opusc. de perf. vitæ spirit. cap. 14.

corpus proprium, sequitur quòd plus debeat diligere corpus proximi quàm corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere animam propriam quàm animam proximi, ut dictum est (art. præc.). Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ quàm proximus; ergo plus debemus diligere corpus proprium quàm proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id quod minùs amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundùm illud (Joan. xv, 13): *Majorem charitatem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quàm corpus proprium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Doctrina christ. lib. I, cap. 27) quòd « plus debemus diligere proximum quàm corpus proprium. »

CONCLUSIO. — **Proximum magis, quod ad animæ salutem attinet, quàm corpus proprium ex charitate diligere homines tenentur.**

Respondeo dicendum quòd illud magis est ex charitate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est (art. 2 huj. qu. et qu. XXV, art. 12). Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantùm ad salutem animæ magis debemus diligere quàm proprium corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum (Ethic. lib. IX, cap. 8, circ. med.), « unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso. » Unde cùm dicitur proximus magis esse diligendus quàm corpus proprium, intelligitur hoc quantùm ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpus nostrum est propinquius animæ nostræ quàm proximus quantùm ad constitutionem propriæ naturæ; sed quantùm ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram quàm etiam corporis proprii.

Ad *tertium* dicendum, quòd cuilibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi fortè in casu necessitatis; et ideo non est de necessitate charitatis quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere; sed quòd aliquis spontè ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis (1).

ARTICULUS VI. — UTRUM UNUS PROXIMUS SIT MAGIS DILIGENDUS QUAM ALIUS.

De his etiam Sent. III, dist. 29, art. 6, et De virt. quæst. II, art. 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus proximus non sit magis diligendus quàm alius. Dicit enim Augustinus (De doctr. christ. lib. I, cap. 28, in princ.): « Omnes homines æquè diligendi sunt. Sed cùm omnibus prodesse non possis, his potissimùm consulendum est qui prò locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quâdam sorte junguntur. » Ergo proximorum unus non est magis diligendus quàm alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una et eadem est ratio diligendi omnes proxi-

(1) Episcopi et pastores etiam cum vitæ suæ periculo tenentur suis ovibus succurrere si patiantur necessitatem gravem sive in persecutione, sive in peste; illi verò quibus animarum cura non incumbit ex officio non tenentur; quamvis, si faciant, laudem magnam mereantur.

mos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum (De doct. christ. lib. I, cap. 27, in fin.). Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum (Rhetor. cap. 4, in princ.). Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed *contra* est quòd tantò unusquisque magis debet diligi, quantò graviùs peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed graviùs peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quàm qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum; unde (Levit. xx, 9) præcipitur quòd *qui maledixerit patri aut matri, morte moriatur;* quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere quàm alios.

CONCLUSIO. — Non æqualiter proximi sunt à nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minùs, secundùm quòd illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse.

Respondeo dicendum quòd duplex opinio circa hoc fuit : quidam enim dixerunt quòd omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi quantùm ad affectum, sed non quantùm ad exteriorem effectum; ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundùm exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quàm alienis; non autem secundùm interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur : non enim minùs est inordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quàm appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ; utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus quòd inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque; sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis quàm aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quòd etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus charitatis, proportionetur his quæ sunt exteriùs agenda; ita scilicet ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse (1). Et ideo dicendum est quòd etiam secundùm affectum oportet magis unum proximorum quàm alium diligere. Et ratio est, quia cùm principium dilectionis sit Deus, et ipse diligens; necesse est quòd secundùm propinquitatem majorem (2) ad alterum istorum principiorum major sit dilectionis affectus. Sicut enim supra dictum est (art. 1 huj. qu.), in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundùm comparationem ad illud principium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dilectio potest esse inæqualis dupliciter : uno modo ex parte ejus boni quod amico optamus; et quantùm ad hoc omnes homines æquè diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis; et sic non oportet omnes æquè diligere. Vel aliter dicendum, quòd dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter : uno modo ex eo quòd quidam diliguntur, et alii non diliguntur (3); et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse; sed in benevolentia dilectionis talis inæqualitas haberi non debet. Alia verò est inæqualitas dilectionis ex hoc quòd quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

(1) Hinc uni proximo magis benefaciendum est quàm alteri, ut docetur (quæst. XXXI, art. 3).

(2) Non omnes proximi sunt æquè vel Deo, vel nobis vicini.

(3) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. passim. Edit. Rom. aliæque, *et aliquem diligunt.*

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum, sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem; qui sunt magis diligendi ex charitate, quàm alii qui sunt ei minùs propinqui.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de quantitate dilectionis ex parte boni quod amicis optamus.

ARTICULUS VII. — UTRUM MAGIS DEBEAMUS DILIGERE MELIORES QUAM NOBIS CONJUNCTIORES.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis debeamus diligere meliores quàm nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nullâ ratione debet odio haberi, quàm illud quod aliquâ ratione est odio habendum; sicut et albius est quod est nigro impermixtius. Sed personæ nobis conjunctæ sunt secundùm aliquam rationem odiendæ, secundùm illud (Luc. XIV, 26) : *Si quis venit ad me, et non odit patrem*, etc. Homines autem boni nullâ ratione sunt odiendi. Ergo videtur quòd meliores sunt magis amandi quàm conjunctiores.

2. Præterea, per charitatem homo maximè Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere quàm sibi conjunctiorem.

3. Præterea, secundùm unamquamque amicitiam illud est magis amandum quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur; amicitiâ enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundùm naturam conjuncti, putà parentes vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quàm nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores quàm nobis conjunctiores.

Sed *contra* est quod dicitur (1. Tim. V, 8) : *Si quis suorum, et maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori affectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores quàm ad meliores.

CONCLUSIO. — Propinquiores nobis, servatâ Dei justitiâ, sunt magis diligendi ex charitate, quàm meliores.

Respondeo dicendum quòd omnis actus oportet quòd proportionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum (1) suæ intensionis; sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis, et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens (2) est. Diversitas ergo dilectionis quæ est secundùm charitatem, quantùm ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundùm comparationem ad Deum, ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus; quia licèt bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundùm se, habet tamen diversos gradus secundùm diversas beatitudinis participationes; et hoc ad charitatem pertinet ut velit justitiam Dei servari, secundùm quam meliores perfectiùs beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis; sunt enim diversæ dilectionis species secundùm diversa bona quæ optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit; et secundùm hoc illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod eos (3) diligit, quàm meliores ad majus bonum.

(1) Ita cum codd. Tarrac., Alcan. aliisque passim. Al., *motum*

(2) *Diligens*, sive *is qui diligit.*

(3) Ita codd. Alc. et Tarr., optime. Al., *omnes.*

Est etiam ibi alia differentia attendenda : nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundùm naturalem originem, à qua discedere non possunt, quia secundùm eam sunt id quod sunt. Sed bonitas virtutis, secundùm quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex supra dictis patet (qu. XXIV, art. 4, 10 et 11); et ideo possum ex charitate velle quòd iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos verò qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias secundùm modum conjunctionis eorum ad nos. Cùm autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiæ; sicut ars quæ est circa finem, imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest à charitate imperari; et ita ex charitate tam eliciente quàm imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in propinquis nostris non præcipimur odire quòd propinqui nostri sunt, sed hoc solùm quòd impediunt nos à Deo; et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundùm illud (Michææ, VII, 6) : *Inimici hominis domestici ejus.*

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas facit hominem conformari Deo secundùm proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia; quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei ut ea velit; sicut supra habitum est (1 2. qu. XIX, art. 10), cum de bonitate voluntatis ageretur.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas non solùm elicit actum dilectionis secundùm rationem objecti, sed etiam secundùm rationem diligentis, ut dictum est (in corp. art.). Ex quo contingit quòd magis conjunctus magis amatur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SIT MAGIS DILIGENDUS ILLE QUI NOBIS EST MAGIS CONJUNCTUS SECUNDUM CARNALEM ORIGINEM.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 9, et Sent. III, dist. 28, quæst. I, art. 6, et De virt. quæst. II, art. 9, ad 15 et 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundùm carnalem originem. Dicitur enim (Prov. XVIII, 24) : *Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus quàm frater.* Et Valerius Maximus dicit (lib. IV, cap. 7, in princ.), quòd « amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ullâ ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius, et exploratius, quod illud nascendi sors fortuitum opus dedit; hoc uniuscujusque solido judicio incoacta voluntas contrahit. » Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi quàm alii.

2. Præterea, Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 7, à med.) : « Non minùs

(1) Ex his ergo sequitur carne propinquum magis esse juvandum quàm extraneum meliorem si uterque esset in pari necessitate, nec possis utrique succurrere. Hanc doctrinam tradiderunt Bonavent. (Sent. III, dist. 29, quæst. V), Richard. (quæst. 6) et B. Thomas tum hìc, tum quæst. disput. de charitate, art. 9, et in III, dist. 29, art. 6.

vos diligo, quos in Evangelio genui, quàm si in conjugio suscepissem: non enim vehementior est natura ad diligendum quàm gratia. Plus certè diligere debemus quos perpetuò nobiscum putamus futuros, quàm quos tantùm in hoc sæculo. » Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Præterea, « probatio dilectionis est exhibitio operis, » ut Gregorius dicit (hom. xxx in Evangel. circa princ.). Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quàm etiam consanguineis; sicut magis est obediendum in exercitu duci quàm patri. Ergo illi qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maximè diligendi.

Sed *contra* est quòd specialiter in præceptis Decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet (Exod. xx). Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundùm carnis originem, sunt à nobis specialiùs diligendi.

CONCLUSIO. — Qui nobis secundùm carnis originem magis conjuncti sunt, debent a nobis majori charitate diligi.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi; tum quia intensiùs diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundùm diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem secundùm quam diligitur. Et ulteriùs comparanda est dilectio dilectioni secundùm comparationem conjunctionis ad conjunctionem. Sic ergo dicendum est quòd amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis, amicitia autem concivium in communione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives, et in bellicis plus commilitones. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. ix, cap. 2, à med.), quòd « singulis propria et congruentia sunt attribuenda. Sic autem et facere videntur; ad nuptias enim vocant cognatos; videbitur utique et nutrimenta (1) parentibus oportere maximè sufficere et honorem. » Et simile est etiam in aliis. Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quòd conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundùm id quod pertinet ad substantiam; aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior; sed aliæ amicitiæ possunt esse potiores secundùm illud quod est proprium unicuique amicitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia amicitia sociorum propriâ electione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt, putà in agendis; præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis cum illis consentiamus in agendis. Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, utpote naturalior existens; et prævalet in his quæ ad naturam spectant; unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ambrosius loquitur de dilectione quantùm ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hoc enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quàm filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc quòd duci exercitûs magis obeditur

(1) Al., *et nutrimento*.

in bello quàm patri, non probatur quòd simpliciter pater minùs diligatur, sed quòd minùs diligatur secundùm quid, id est secundùm dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICULUS IX. — UTRUM HOMO EX CHARITATE MAGIS DEBEAT DILIGERE FILIUM QUAM PATREM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, art. 7, et De virt. quæst. II, art. 9 ad 18, et Eph. V, lect. 10.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem. Illum enim magis debemus diligere cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis quàm parentibus; dicit enim Apostolus (II. Corinth. XII, 14) : *Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis.* Ergo magis sunt diligendi filii quàm parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios quàm ab eis diligantur, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 12, parum à princ.). Ergo magis debemus diligere filios quàm parentes.

3. Præterea, per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quàm diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quàm parentes.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (habetur in Glossa ord. sup. illud Cant. II : *Ordinavit in me charitatem*, et est Orig. hom. III in Cant.) : « Primò Deus diligendus est, secundò parentes, deinde filii, post domestici (1). »

CONCLUSIO. — Quanquam ex parte diligibilis parentes sint à nobis magis diligendi quàm filii, tanquam excellentiores ac Deo similiores; filii tamen ex parte diligentis magis sunt ex charitate diligendi, quàm parentes.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 4 huj. qu. ad 1, et art. 7), gradus dilectionis ex duobus pensari potest : uno modo ex parte objecti; et secundùm hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, et quod est Deo similius; et sic pater est magis diligendus quàm filius; quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quòd habet rationem eminentioris boni, et Deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis; et sic magis diligitur quod est conjunctius : et secundùm hoc filius est magis diligendus quàm pater, ut Philosophus dicit (Eth. lib. VIII, cap. 12, à princ.). Primò quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes : pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio secundùm quam pater diligit filium, similior est dilectioni quâ quis diligit seipsum. Secundò, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios quàm è converso. Tertiò, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quàm pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quartò quia parentes diutiùs amaverunt : nam statim pater incipit diligere filium; filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quantò est diuturnior, tantò est fortior, secundùm illud (Eccle. IX, 14) : *Non derelinquas amicum antiquum, novus enim non erit similis illi.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd principio debetur subjectio, reverentia et honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii, et provisionem ipsius : et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor, filiis autem magis debetur cura provisionis.

(1) Quæ verba B. Thomas magistrum in III, dist. 29 secutus, citat sub nomine Ambrosii, sed apud eum non inveniuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd pater naturaliter plus diligit filium secundùm rationem conjunctionis ad seipsum ; sed secundùm rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 32) : Deus diligit nos ad utilitatem nostram, et suum honorem. » Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus; ad patrem propriè pertinet ut ei à filiis honor impendatur ; ad filium autem ut ejus utilitati à parentibus provideatur. Quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis ut parentibus maximè provideat.

ARTICULUS X. — UTRUM HOMO MAGIS DEBEAT DILIGERE MATREM QUAM PATREM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 7, ad 4 et 5, et Eph. IV, lect. 7 fin.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo magis debeat diligere matrem quàm patrem. Ut enim Philosophus dicit (De generat. animalium, lib. I, cap. 19, et lib. II, cap. 4, à med.), « femina in generatione dat corpus. » Sed homo non habet animam à patre, sed per creationem à Deo, ut dictum est (part. I, art. 2, qu. XC, et qu. CXVIII). Ergo homo plus habet à matre quàm à patre. Plus ergo debet diligere matrem quàm patrem.

2. Præterea, magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium quàm pater ; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 7, in fin. et lib. VIII, cap. 12), quòd « matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quàm patres. » Ergo mater est magis diligenda quàm pater.

3. Præterea, ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundùm illud (Rom. ult. 6) : *Salutate Mariam, quæ multùm laboravit in vobis.* Sed mater plus laborat in generatione et educatione quàm pater ; unde dicitur (Eccli. VII, 29) : *Gemitum matris tuæ ne obliviscaris.* Ergo plus debet homo diligere matrem quàm patrem.

Sed *contra* est quod dicit Hieronymus super Ezech. (sup. illud cap. 44 : *Sabbata mea sanctificabunt*), quòd « post Deum omnium patrem diligendus est pater, » et postea addit de matre.

CONCLUSIO. — Pater magis est per se diligendus quàm mater, cùm sit activum generationis principium, mater verò passivum.

Respondeo dicendum quòd in istis comparationibus id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, inquantum est pater, an sit plus diligendus quàm mater, inquantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 7) ; et ideo, ut Ambrosius dicit (habetur in Glossa ord. sup illud : *Ordinavit in me charitatem ;* et est Orig. hom. III in Cant.) : « Boni domestici sunt malis filiis præponendi. » Sed, per se loquendo, pater magis est amandus quàm mater. Amantur enim pater et mater ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quàm mater ; quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiæ. Et ideo, per se (1) loquendo, pater magis est diligendus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem ; formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare

(1) Dicit *per se* quia per accidens adesse possunt aliæ rationes in matre quæ faciant ipsam magis diligibilem ; ut si sit bona et habuerit diligentem curam suorum educationis et institutionis ; pater verò malus, nullam.

animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ quâ diligimus amantem, et quâ diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri et matri secundùm generationis rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd major excellentia principii in patre præponderat majori labori matris in generatione : quoniam ratio boni magis attenditur in objecto per se dilectionis, quàm ratio difficilis, seu laboriosi (1).

ARTICULUS XI. — UTRUM HOMO PLUS DEBEAT DILIGERE UXOREM QUAM PATREM ET MATREM.

De his etiam Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 7 ad 3, et De virt. quæst. II, art. 9 ad 18.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo plus debeat diligere uxorem quàm patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed (Gen. II, 24) dicitur quòd *propter uxorem relinquet homo patrem et matrem.* Ergo magis debet diligere uxorem quàm patrem et matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit (Eph. v), quòd *viri debent diligere uxores sicut seipsos.* Sed homo debet magis diligere seipsum quàm parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem quàm parentes.

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis; dicit enim Philosophus (Eth. lib. VIII, cap. 12 ad fin.), quòd « in hac amicitia videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges. » Ergo major debet esse dilectio ad uxorem quàm ad parentes.

Sed *contra* est quòd *vir debet diligere uxorem suam sicut carnem suam*, ut dicitur (Ephes. v). Sed corpus suum minùs homo debet diligere quàm proximum, ut supra dictum est (art. 5 huj. qu.). Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes quàm uxorem.

CONCLUSIO. — Quanquam intensius uxor sit ex charitate diligenda, tanquam nobis magis conjuncta; major tamen est parentibus ex charitate reverentia exhibenda.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 9 huj. qu.), gradus dilectionis attendi potest et secundùm rationem boni, et secundùm conjunctionem ad diligentem. Secundùm ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes quàm uxor, quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. Secundùm autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor : quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundùm illud (Matth. XIX, 6) : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro.* Et ideo intensiùs diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non quantùm ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus quàm uxori : sed quantùm ad unionem carnalis copulæ, et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad *secundum* dicendum, quòd in verbis Apostoli non est intelligendum quòd homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

(1) In Mss. deest solutio ad tertium. Edit. autem Patav. sic ex Cajetani Commentariis habet.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis; et quantùm ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundùm scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundùm conjunctionis rationem.

Ad argum. *Sed contra*, dicendum, quòd illud etiam non est sic intelligendum, quòd ly *sicut* importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis (1).

ARTICULUS XII. — UTRUM HOMO DEBEAT DILIGERE MAGIS BENEFACTOREM QUAM BENEFICIATUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 29, art. 7 ad 2, et Eth. lib. IX, lect. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo magis debeat diligere benefactorem quàm beneficiatum. Dicit enim Augustinus (lib. De catechizandis rudibus, cap. 4 circ. princ.) : « Nulla major est provocatio ad amandum quàm prævenire amando; nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere. » Sed benefactores præveniunt nos in beneficio charitatis. Ergo benefactores maximè debemus diligere.

2. Præterea, tantò aliquis est magis diligendus, quantò graviùs homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed graviùs peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quàm si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quàm hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda maximè diligendus est Deus, et post eum pater, ut Hieronymus dicit (sup. illud Ezech. XLIV) : *Sabbata mea sanctificabunt*. Sed isti sunt maximè benefactores. Ergo benefactor est maximè diligendus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 7, in princ.), quòd « benefactores magis videntur amare beneficiatos quàm è converso. »

CONCLUSIO. — Benefactor quàdam ratione magis, et quàdam ratione minùs, quàm beneficii receptor, est diligendus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 9 et 11 huj. quæst.), aliquid diligitur magis dupliciter : uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus : quia cùm sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem sicut et de patre dictum est (art. 9 hujus quæst.). Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat (Ethic. lib. IX, cap. 7), per quatuor rationes. Primò quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris; unde consuevit dici de aliquo : « Iste est factura illius. » Naturale est autem cuilibet ut diligat opus suum : sicut videmus quòd poetæ diligunt poemata sua; et hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse, et suum vivere, quod maximè manifestatur in suo agere. Secundò quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et è converso; sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabiliùs consideratur quàm bonum utile : tum quia est diuturnius; utilitas enim citò transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis : tum etiam quia bona

(1) Observandum est cum Sylvio non esse peccatum mortale ordinem tribus istis articulis præscriptum immutare, eò quod excessus unius supra alterum non sit admodùm notabilis.

(2) *Beneficiatum*, id est, illum cui benefacit.

honesta magis cum delectatione recolimus, quàm utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertiò, quia ad amantem pertinet agere; vult enim et operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati; et ideo excellentius est amare; et propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quartò quia difficilius est beneficia impendere quàm recipere. Ea verò in quibus laboramus, plus diligimus (1); quæ verò nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad *secundum* dicendum, quòd amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus; et ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; et ideo habet majorem promptitudinem.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus etiam plus nos diligit quàm nos eum diligamus; et parentes plus diligunt filios quàm ab eis diligantur. Nec tamen oportet quòd quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS XIII. — UTRUM ORDO CHARITATIS REMANEAT IN PATRIA.

De his etiam Sent. III, dist. 31, quæst. II, art. 3, quæst. I, et XII, et De virt. quæst. II, art. 9 ad 12.

Ad tertium decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus (lib. De vera religione cap. 48, circ. princ.): « Perfecta charitas est ut plus potiora bona, et minùs minora diligamus. » Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diliget aliquis meliorem quàm vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea, ille magis amatur cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur: ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem; et ita magis alium quàm seipsum, et extraneum quàm propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur (I. Cor. XV, 28): *Ut sit Deus omnia in omnibus.* Ergo magis diligetur qui est Deo propinquior; et ita aliquis magis diliget meliorem quàm seipsum, et ita extraneum quàm conjunctum.

Sed *contra* est quòd natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis supra positus (art. 2, 3 et 4 huj. quæst.), ex ipsa natura procedit. Omnia enim naturaliter plus se quàm alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

CONCLUSIO. — Ordo charitatis, quo Deus super omnia diligendus est, necessario manet in patria, ibi tamen quilibet homo beatus, ex parte quidem boni quod alteri optatur, proximum meliorem magis quàm seipsum diliget, ex parte autem diligentis, seipsum intensiùs quàm proximum amabit.

Respondeo dicendum quòd necesse est ordinem charitatis remanere in patria quantùm ad hoc quòd Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter (2) erit tunc, quando homo perfectè eo fruetur. Sed de ordine sui

(1) Exemplo matrum quæ filios plus amant, quia laboriosiùs eos genuerunt; ut et eorum qui plus amant labore suo acquisitas quàm undecumque sibi datas, vel absque ulla difficultate provenientes pecunias: quod exemplum utrumque philosophus ad id probandum ibi affert.

(2) Cùm non habitu tantùm, ut nunc, in eo statu Deum super omnia dilecturi sint beati (nihil Dei dilectioni præponendo), sed actu nunquam intercepto et ne momento quidem ab ejus dilectione desistendo.

ipsius ad alios distinguendum videtur : quia, sicut supra dictum est (art. 7 et 9 huj. quæst.), dilectionis gradus distingui potest, vel secundùm differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundùm intensionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores quàm seipsum, minùs verò minùs bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod ipsi debetur secundùm divinam justitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo melioris (1) et virtutem et præmium desiderare; sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitùs. Secundo verò modo aliquis plus seipsum diliget quàm proximum etiam meliorem; quia intensio actùs dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut supra dictum est (art. 7 et 9 huj. quæst.). Et ad hoc etiam donum charitatis unicuique confertur à Deo, ut primò quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundariò verò ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundùm suum modum. Sed quantùm ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundùm charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum; unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur, et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vita necessaria, quâ necesse est ut unusquisque magis sibi conjuncto secundùm quamcumque necessitudinem provideat magis quàm alieno : ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo plus diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quòd aliquis sibi conjunctum pluribus modis diliget; non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ. Tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantùm ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantùm ad seipsum, oportet quòd aliquis plus se quàm alios diligat, tantò magis quantò perfectior est charitas; quia perfectio charitatis (2) ordinat hominem perfectè in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius (3), ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de ordine dilectionis secundùm gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad *tertium* dicendum, quòd unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eò quòd Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quòd Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quòd post Deum homo maximè diligat seipsum.

QUÆSTIO XXVII.

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO (4), IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu charitatis; et primò de principali actu charitatis, qui est dilectio; secundò de aliis actibus, vel effectibus consequentibus. Circa

(1) Ita Nicolai suppl. *melioris hominis alterius*, edit. Patav. cum Mss. Al., *meliorem*.

(2 Al., *perfectior charitas*.

(3) Ita Mss. et editi passim. Cod. Cam. *ad perfectionem sui ipsius*.

(4) Actus sive effectus charitatis sunt septem

primum quæruntur octo : 1° Quid sit magis proprium charitatis, utrùm amare, vel amari. — 2° Utrùm amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia. — 3° Utrùm Deus sit propter seipsum amandus. — 4° Utrùm possit in hac vita immediatè amari. — 5° Utrùm possit amari totaliter. — 6° Utrùm ejus dilectio habeat modum. — 7° Quid sit melius, utrùm diligere amicum, vel diligere inimicum. — 8° Quid sit melius, utrùm diligere Deum vel proximum.

ARTICULUS I. — UTRUM CHARITATIS SIT MAGIS PROPRIUM AMARI QUAM AMARE.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitatis sit magis proprium amari quàm amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari quam amare.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. VIII, cap. 8, in princ.), « multi magis volunt amari quàm amare, semperque amatores adulationis sunt multi. » Ergo melius est amari quàm amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis » (Poster. lib. I, text. 5). Sed homines propter hoc quòd amantur, amant ; dicit enim Augustinus (lib. De catechizandis rudibus, cap. 4, in princ.), quòd « nulla est major provocatio ad amandum quàm prævenire amando. » Ergo charitas magis consistit in amari quàm in amare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 8, in princ.), quòd « magis existit amicitia in amare quàm in amari. » Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in amare quàm in amari.

CONCLUSIO. — Cùm amare proprius sit actus charitatis, ut ipsa est virtus, amari verò non conveniat charitati, nisi secundùm communem quamdam boni rationem; perspicuum inde est, charitati magis proprium esse amare quàm amari.

Respondeo dicendum quòd amare convenit charitati, inquantum est charitas. Charitas enim, cùm sit virtus quædam, secundùm suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius (1) qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare ; amari autem competit ei secundùm communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est quòd charitati magis convenit amare quàm amari. Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quàm quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum : primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quòd amant, quam ex hoc quòd amantur ; quinimò, si non amant et amentur, vituperantur. Secundò, quia matres, quæ maximè amant, plus quærunt amare quàm amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit in eodem libro (loc. cit.), « filios suos dant nutrici, et amant quidem, redamari autem non quærunt, si non contingat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd meliores ex eo quòd meliores sunt, sunt magis amabiles ; sed ex eo quòd in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes ; secundùm tamen proportionem amati : non enim melior minùs amat id quod infra ipsum est, quàm amabile sit ; sicut ille qui est minùs bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantùm amabilis est.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (ibidem), « homines volunt amari, inquantum volunt honorari. » Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur ; ita per hoc

quos in sequentibus quæst explicat auctor ; primus et principalis est dilectio ; secundariorum sunt tres interni, gaudium, pax et misericordia, et tres externi, beneficentia, eleemosyna, correptio fraterna.

(1) Id est, non est actus à charitate illius qui amatur elicitus.

quòd aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum; quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes secundùm se, quasi ipsum sit bonum charitatis; sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quàm velle amari.

Ad *tertium* dicendum, quòd propter amari aliqui amant; non ita quòd amari sit finis ejus quod est amare, sed eò quòd est via quædam ad hoc inducens quòd homo amet.

ARTICULUS II. — UTRUM AMARE, SECUNDUM QUOD EST ACTUS CHARITATIS, SIT IDEM QUOD BENEVOLENTIA.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 1 corp. et ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd amare secundùm quòd est actus charitatis, nihil sit aliud quàm benevolentia. Dicit enim Philosophus (Rhetoricæ lib. II, cap. 4, in princ.), quòd « amare est velle alicui bonum. » Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis quàm benevolentia.

2. Præterea, cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 1). Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud est quàm benevolentia.

3. Præterea, Philosophus (Ethic. cap. 4) ponit quinque ad amicitiam pertinentia : quorum primum est quòd homo velit amico bonum ; secundum est quòd velit ei esse et vivere ; tertium est quòd ei delectabiliter convivat ; quartum est quòd eadem eligat ; quintum est quòd ei condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit in eodem libro (cap. 5), quòd « benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium. » Sed charitas est amicitia, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

CONCLUSIO. — Quanquam in dilectione, prout est charitatis actus, includatur benevolentia; addit tamen dilectio benevolentiæ unionem affectùs amantis ad amatum, quam non includit benevolentia, quæ est simplex voluntatis actus, quo alicui bonum volumus.

Respondeo dicendum quòd benevolentia propriè dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus (1). Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundùm quòd est in appetitu sensitivo, quàm etiam secundùm quòd est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Passio autem amoris habet quòd non subitò exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ; et ideo Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 5), ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quòd benevolentia « non habet distentionem (2) et appetitum, » id est, aliquem impetum inclinationis; sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine; benevolentia autem interdum oritur ex re-

(1) Ut ipsum ejus nomen latinè sonat ; minus expressè autem (licèt æquivalenter) græcum εὔνοια quod significat *bonâ mente*, seu *bonæ mentis* ergà quempiam esse hoc porrò ut optare illi bonum.

(2) Ex græco διάτασιν, non ut ineptè, ait Nicolai, in quibusdam impressis tantùm *distinctionem :* dicitur autem *distinctio* quasi vehemens quædam propensio, vel tendentia in amatum, per metaphoram corporalium ad quæ habenda distendimur, vel totum corpus extendimus, quando ea vehementer cupimus.

pentino; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentia; importat enim quamdam unionem secundùm affectum amantis ad amatum; inquantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsuppositâ prædictâ unione affectûs ad ipsum. Sic ergo in dilectione, secundùm quòd est actus charitatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor, addit unionem affectûs: et propter hoc Philosophus dicit (ibid.), quòd « benevolentia est principium amicitiæ. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus ibi definit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maximè manifestatur dilectionis actus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum; quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd intantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur; ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectûs.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT PROPTER SEIPSUM EX CHARITATE DILIGENDUS.

De his etiam Sent. IV, dist. 2, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 2, et Opusc. LXI, cap. 7, 8, 9 et 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam hom. (11 in Evang. in princ.): «Ex his quæ novit animus, discit incognita amare.» Vocat autem incognita intelligibilia et divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundùm illud (Rom. I, 20): *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, « spes generat charitatem, » ut dicitur in Glossa (interlin. sup. illud: *Abraham genuit Isaac,* Matth. I): « Timor etiam charitatem introducit, » ut Augustinus dicit (super 1 Canonicam Joan. tract. 9, ante med.). Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo; timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur quòd Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

Sed *contra* est quòd, sicut Augustinus dicit (De doctrina christ. lib. I, cap. 4, in princ.), « frui est amore inhærere alicui propter seipsum. » Sed « Deo fruendum est, » ut in eodem libro (cap. 5) dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis per se, et ultimus finis omnium, propter seipsum quoque diligendus est; quanquam dispositivè ipse propter aliquid à nobis diligi possit, quo inducimur ad ipsum amandum.

Respondeo dicendum quòd ly propter importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ; scilicet finalis, formalis, efficiens, et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundùm quid. Et secundùm hæc quatuor

(1) Nec verò tantùm ibi ait quòd amare sit velle bonum alicui, sed velle ipsi ea quæ bona putat, et quidem velle ipsa propter illum, aut solum vel illius gratiâ et eadem præstare quantùm potest.

genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundùm quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem; secundùm autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus et per consequens diligibilis; secundùm autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos, inquantum sunt filii talis patris; secundùm autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem, putà propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incœpimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter ejus virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium; neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quòd sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundùm quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterùm ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud; quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quòd in Dei dilectione proficiamus; putà per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata (1), vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd « ex his quæ animus novit, discit incognita amare; » non quòd cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis; sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad *secundum* dicendum, quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundùm illud (Joan. IV, 42) : *Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est verè Salvator mundi.*

Ad *tertium* dicendum, quòd spes et timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII, art. 8, et quæst. XIX, art. 4, 7 et 10).

ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS IN HAC VITA POSSIT IMMEDIATÈ AMARI (2).

De his etiam Sent. I, dist. 27, quæst. I, art. 1, et dist. 34, quæst. I ad 1, et De ver. quæst. X, art. 2 ad 6, et De virt. quæst. II, art. 2 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus in hac vita non possit immediatè amari. « Incognita enim amari non possunt, » ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. X, cap. 1 et 2). Sed Deum non cognoscimus immediatè in hac vita; quia *videmus nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur (I. Corinth. XIII, 12). Ergo neque etiam eum immediatè amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum quàm cognoscere ipsum; *qui* enim *adhæret Deo* per amorem, *unus spiritus cum illo est*, ut dicitur (I. Cor. VI, 17). Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multò minùs amare.

3. Præterea, homo à Deo disjungitur per peccatum, secundùm illud (Is. LIX, 2) : *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed peccatum magis est in voluntate quàm in intellectu. Ergo minùs potest homo Deum diligere immediatè quàm Deum immediatè cognoscere.

(1) Ad fidem pertinet licere Deo servire, sive ipsum diligendo, sive alia virtutum opera exercendo, propter mercedem, seu intuitu vitæ æternæ obtinendæ. Quod his verbis definivit conc. Trident. (sess. VI, can. 31) : *Si quis dixerit justificatum peccare dum intuitu æternæ mercedis benè operatur; anathema sit*

(2) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Scripturæ (Joan. XVII) : *Rogo ut et ipsi sint unum mecum, sicut et nos unum sumus.* (I. Cor. VI) : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.*

Sed *contra* est quòd cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica et evacuatur in patria, ut patet (I. Corinth. XIII). Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediatè Deo adhæret.

CONCLUSIO. — **Quanquam mediatè Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediatè diligimus.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (part. I, quæst. LXXXII, art. 2, et quæst. LXXXIV, art. 7), actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quòd cognitum est in cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quòd appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quòd motus appetitivæ virtutis sit in res (1) secundùm conditionem (2) ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundùm modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundùm se, quòd Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, priùs sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora, et ultimus (3) terminus cognitionis est in eo quod est maximè à sensu remotum. Secundùm hoc ergo dicendum est quòd dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primò, et ex ipso derivatur ad alia (4); et secundùm hoc charitas Deum immediatè diligit, alia verò Deo mediante. In cognitione verò est è converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus; sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 1, lect. 2 et 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quòd sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus; et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia dilectio Dei est majus aliquid quàm ejus cognitio, maximè secundùm statum viæ, ideo præsupponit ipsam; et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis; dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio à Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd per charitatem tollitur aversio à Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem; et ideo charitas est quæ diligendo, animam immediatè Deo conjungit spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS V. — UTRUM DEUS POSSIT TOTALITER AMARI.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. III, art. 2, et De virt. quæst. II, art. 10 ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, lect. 9 circ. fin.). Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *Deus est major corde nostro*, ut dicitur (I. Joan. III, 20). Ergo Deus non potest totaliter amari.

(1) Al., *in re*.
(2) Al., *cognitionem*.
(3) Al., *ulterius*.
(4) Hæc de dilectione charitativa intelligenda sunt. Deus enim fide cognitus est primum quòd charitati secundùm se occurrit diligendum. Unde huic non repugnat quòd (quæst. XXVI, art. 2 ad 1) dixerit proximum priùs occurrere nobis ad diligendum; quia ibi loquebatur vel de dilectione in communi, vel de amore naturali, secundùm quem priùs occurrunt visibilia quàm invisibilia.

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantùm, quantùm ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. vi, 5): *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

CONCLUSIO. — Quamvis homo possit Deum totaliter, id est, omnia quæ ad ipsum spectant, diligere, vel quæcumque hominis sunt, in ejus dilectionem referre; non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est, quantùm ipse diligibilis est.

Respondeo dicendum quòd cùm dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cùm quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi: uno modo ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quòd totalitas referatur ad diligentem; et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundùm illud (Deut. vi, 5): *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Tertio modo potest intelligi secundùm comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ; et hoc non potest esse: cùm enim unumquodque intantum diligibile sit, inquantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinitè diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinitè diligere; quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam primæ tres objectiones procedunt secundùm hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

ARTICULUS VI. — UTRUM DIVINÆ DILECTIONIS SIT ALIQUIS MODUS HABENDUS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. III, art. 5, et De virt. quæst. II, art. 2 ad 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum (lib. De nat. boni, cap. 3 et 4). Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundùm illud (Coloss. III, 14): *Super omnia charitatem habete.* Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De moribus Eccl. cap. 8, parum à princ.): « Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quàm oportet, inflammer desiderio, et amore Domini mei. » Frustra autem quæreret modum, nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divinæ dilectionis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 3, circ. med.), « modus est quem unicuique propria mensura præfigit. » Sed mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum, secundùm illud (Rom. XII, 1): *Rationabile obsequium vestrum;* ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed *contra* est quod Bernardus dicit (lib. De diligendo Deum, cap. 1, in princ.), quòd « causa diligendi Deum Deus est; modus sine modo diligere. »

CONCLUSIO. — Cùm omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus est modus, vel terminus imponendus, sed quantò plus diligitur, tanto melior est dilectio.

(1) *Deus est major corde nostro* (I. Joan. cap. 3).

(2) Respondet S. Doctor in divina dilectione non esse habendum aliquem modum, sive mensuram.

Respondeo dicendum quòd, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini (in arg. 3), modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato; aliter tamen, et aliter : in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundùm seipsam est determinativa et modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur secundùm aliud (1), id est inquantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis; quia eorum quæ appetimus et agimus oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum (Physic. lib. II, text. 89). Et ideo finis secundùm seipsum habet modum, ea verò quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quòd sunt fini proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6, à med.), « appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino; » eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus: non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam, quantumcumque potest; sed medicinæ imponit terminum; non enim dat tantùm de medicina, quantùm potest, sed secundùm proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 6); et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus; sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus (2), sed quantò plus attingitur regula, tantò meliùs est; et ita quantò Deus plus diligitur, tantò est dilectio melior.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud; et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quàm bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud; et sic etiam charitas, quæ habet modum (3) sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus ibidem subjungit (cap. 8), « modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, » id est, ut diligatur quantùmcumque potest diligi; et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad *tertium* dicendum, quòd affectio illa cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis : et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, et exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quòd anima Deo inhæreat, secundùm illud (Psalm. LXXII, 27) : *Mihi adhærere Deo bonum est;* exteriores autem actus sunt sicut ad finem; et ideo sunt commensurandi et secundùm charitatem, et secundùm rationem.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *secundùm aliquid*.

(2) In dilectione Dei, ait ipse S. Doctor (III, dist. 27, quæst. III, art. 3), non ponitur aliquis modus ultra quem non oporteat congredi, sed quantumcumque diligat, semper ad ulteriora extendit : et propter hoc dicitur quòd non habet modum; scilicet præfixum ultra quem non oportet progredi.

(3) Habet modum ad quem pertingit, non autem habet modum in quo sistat vel cedere debeat. Hinc Bernard. (lib. De diligendo Deo) : Modus diligendi Deum est eum diligere sine modo.

ARTICULUS VII. — UTRUM SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE INIMICUM QUAM AMICUM (1).

De his etiam infra, art. 8 ad 7, et Sent. III, dist. 30, quæst. I, art. 3, et art. 4 ad 3, et De virt. quæst. II, art. 8 corp. fin. et ad 17.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis meritorium sit diligere inimicum quàm amicum. Dicitur enim (Matth. v, 46): *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quàm amicos.

2. Præterea, tantò aliquid est magis meritorium, quantò ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum Dei, ut Augustinus dicit (Enchir. cap. 73); diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quàm amicum

3. Præterea, ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum; quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem*, ut dicitur (I. Corinth. III, 8). Sed majori conatu indiget homo ad hoc quòd diligat inimicum quàm ad hoc quòd diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quòd diligere inimicum, sit magis meritorium quàm diligere amicum.

Sed *contra* est, quia illud quod est melius, est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quàm inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quàm diligere inimicum.

CONCLUSIO. — Quanquam diligere amicum sit rem meliorem diligere: secundùm tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est inimicos quàm amicos diligere.

Respondeo dicendum quòd ratio diligendi proximum ex charitate Deus est, sicut supra dictum est (quæst. XXV, art. 1). Cùm ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrùm diligere amicum, vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt: uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici; quia amicus et melior est, et magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni; et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est; unde et ejus oppositum est deterius: pejus enim est odire amicum quàm inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primò quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio quàm Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundò, quia præsupposito quòd uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet, usque ad dilectionem inimicorum; sicut virtus ignis tantò ostenditur esse fortior, quantò ad remotiora diffundit suum calorem. Tantò ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quantò propter ipsam difficiliora implemus; sicut et virtus ignis tantò est fortior, quantò comburere potest materiam minùs combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortiùs agit quàm in remotiora; ita etiam charitas ferventiùs diligit conjunctos quàm remotos; et quantùm ad hoc dilectio amicorum secundùm se considerata est ferventior et melior quàm dilectio inimicorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Domini est per se intelligendum; tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet,

(1) Controvertitur hæc quæstio, sed probabilius videtur quòd amicorum dilectio sit secundùm se et absolutè melior magisque meritoria, cæteris paribus. Ita magister (III, dist. 30), ibid. Richardus, Cajetan, Bannes, Lorcas, Valentia, Turrianus.

quando propter hoc solum amantur, quia amici; et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quòd inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diligantur, et non solùm quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.). Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima verò ex parte eorum quæ diliguntur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE PROXIMUM QUAM DILIGERE DEUM (1).

De his etiam infra, quæst. CXXXII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 30, quæst. I, art. 4, et quodl. VI, art. 2 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis sit meritorium diligere proximum quàm diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus præelegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundùm illud (Roman. IX, 3): *Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis.* Ergo magis est meritorium diligere proximum quàm diligere Deum.

2. Præterea, minùs videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est (art. præc.). Sed Deus maximè est amicus, *qui prior dilexit nos,* ut dicitur (I. Joan. IV, 19). Ergo diligere Deum videtur esse minùs meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius et magis meritorium; quia « virtus est circa difficile et bonum, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, circ. fin.). Sed facilius est diligere Deum quàm proximum: tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum; quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quàm diligere Deum.

Sed *contra* est, quia « propter quod unumquodque tale, illud magis. » Sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quòd proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quàm dilectio proximi.

CONCLUSIO. — Proximum ex charitate diligere, et propter Deum, magis meritorium est, quàm Deum solum amare non amando proximum.

Respondeo dicendum quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter: uno modo ut seorsùm consideretur utraque dilectio, et tunc non est dubium quin dilectio Dei sit magis meritoria; debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus; unde et diligenti Deum merces promittitur (Joan. XIV, 21): *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo...., et manifestabo ei meipsum.* Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundùm quòd solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur, secundùm quòd proximus diligitur propter Deum: et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam: quia *hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum* (I. Joan. IV, 21). Et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm unam Glossæ (ord. Lyrani) expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis; unde in hoc non est imitandus. Vel po-

(1) Magis esse meritorium diligere Deum quàm diligere proximum his verbis innuit Scriptura (Matth. XXII): *Hoc est maximum mandatum; secundum autem est diligere proximum.*

test dici, sicut dicit Chrysostomus (De compunctione, lib. I, cap. 8, circ. princ. et hom. 16 in Epist. ad Roman. à princ.) quòd per hoc non ostenditur quòd Apostolus plus diligeret proximum quàm Deum; sed quòd plus diligeret Deum quàm seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divinâ, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quòd honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd dilectio amici pro tanto est quandoque minùs meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; et ita deficit à vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quòd Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quàm difficile. Unde non oportet quòd omne difficilius sit magis meritorium; sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

QUÆSTIO XXVIII.

DE GAUDIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio: et primò de effectibus interioribus; secundò de exterioribus. Circa primum tria consideranda sunt: primò de gaudio; secundò de pace; tertiò de misericordia. Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm gaudium sit effectus charitatis. — 2° Utrùm hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. — 3° Utrùm illud gaudium possit esse plenum. — 4° Utrùm sit virtus.

ARTICULUS I. — UTRUM GAUDIUM IN NOBIS SIT EFFECTUS CHARITATIS (1).

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 2 et 3 corp., et part. III, quæst. LXXXIX, art. 6 corp. et De malo, quæst. X, art. 2 corp. et Opusc. IV, cap. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia quàm gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens, quamdiu in hac vita vivimus: *Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino*, ut dicitur (II. Corinth. v, 6). Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quàm gaudium.

2. Præterea, per charitatem maximè meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundùm illud (Matth. v, 5): *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo magis est effectus charitatis tristitia quàm gaudium.

3. Præterea, charitas est virtus distincta à spe, ut ex supra dictis patet (quæst. XVII, art. 6). Sed gaudium causatur ex spe, secundùm illud (Rom. XII): *Spe gaudentes.* Non ergo causatur ex charitate.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. v, 5): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundùm illud (Rom. XIV, 17): *Non est regnum Dei esca, et potus, sed justitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo charitas est causa gaudii.

CONCLUSIO. — Spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitatis dilectione nascitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XXV, art. 1,

(1) Gaudium est species delectationis. Nam, ut habet B. Thomas (Cont. gent. lib. I, cap. 91): Delectatio provenit ex bono realiter conjuncto, gaudium autem hoc non requirit; sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solùm de conjuncto bono, si propriè sumatur, gaudium autem de exteriori.

et 2 et 3), cùm de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium, et tristitia; sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quòd ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur; et hoc secundum maximè pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prosperè se habente, etiamsi sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quòd amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, et ex hoc ipso quòd amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum, secundùm illud (I. Joan. IV, 16): *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamdiu sumus in corpore, dicimur *peregrinari à Domino* in comparatione ad illam præsentiam quâ quibusdam (1) est præsens per speciei visionem; unde et Apostolus subdit ibidem: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Est autem præsens se amantibus etiam in hac vita, per gratiæ inhabitationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria (2). Unde ejusdem rationis est quòd talis luctus ex charitate causetur, et tale gaudium spirituale de Deo; quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his quæ ei repugnant.

Ad *tertium* dicendum, quòd de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo secundùm quòd gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundùm quòd gaudemus de bono divino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex charitate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem; quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta vel imperfecta, secundùm mensuram charitatis obtineatur.

ARTICULUS II. — UTRUM GAUDIUM SPIRITUALE QUOD EX CHARITATE CAUSATUR, RECIPIAT ADMIXTIONEM TRISTITIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gaudium spirituale quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi ad charitatem pertinet, secundùm illud (I. Cor. XIII, 6): *Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundùm illud (Rom. XII, 15): *Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus.* Ergo gaudium spirituale charitatis, admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius (hom. XXXIV in Evang. aliquant. à med.), est « anteacta mala flere, et flenda iterum non committere. » Sed vera pœnitentia non est sine charitate. Ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex charitate contingit quòd aliquis desiderat esse cum Christo, secundùm illud (Philip. I, 23): *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundùm illud (Psal. CXIX, 5): *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est!* Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

(1) Sicut et omnibus electis erit cum eorum numerus complebitur quoad homines, ut semper fuit quoad angelos.

(2) Vel simpliciter quoad ejus ablationem, ut peccata; vel secundùm quid quoad ejus dilationem, ut incolatus hujus vitæ; quamvis melius intelligitur de peccatis.

Sed *contra* est quòd gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundùm illud (Sap. VIII) : *Non habet amaritudinem conversatio illius ;* ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

CONCLUSIO. — **Gaudium, quod ex divina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtam tristitiam habeat, per accidens tamen contingit spirituali gaudio tristitiam admisceri.**

Respondeo dicendum quòd ex charitate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3). Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundùm se considerato; et tale gaudium charitatis, permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere; et ideo Apostolus dicit (Philip. IV, 4) : *Gaudete in Domino semper* (1). Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundùm quòd participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium; et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tanquam nosipsos diligimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fletus proximi non est nisi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis summi boni; et ideo intantum facit charitas condolere proximo, inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur (Isaiæ LIX); et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur à participatione divini boni.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis in incolatu hujus miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem; tamen hujus vitæ miseria impedit à perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria; et ideo hæc etiam tristitia, quâ quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III. — UTRUM SPIRITUALE GAUDIUM QUOD EX CHARITATE CAUSATUR POSSIT IN NOBIS IMPLERI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd spirituale gaudium quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quantò enim majus gaudium de Deo habemus, tantò gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantùm de eo gaudere, quantùm dignum est ut de Deo gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quàm alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensio quàm cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita; ita et vis appetitiva ejusdem. Cùm ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quòd non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed *contra* est quod Dominus discipulis dicit (Joan. XV, 11) : *Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur.*

(1) Ubi quatuor conditiones veri gaudii notat S. Thomas : nimirum ut sit rectum quia de Deo; unde dicitur *in Domino;* ut continuum et peccato non interruptum; unde dicitur semper; ut sit multiplicatum de omnibus bonis divinis operibus; unde subjungitur, *iterum dico :* ut sit denique moderatum, non dissolutum; unde sequitur : *modestia vestra nota sit,* etc.

CONCLUSIO. — Spirituale gaudium, quod in nobis ex charitate causatur, quanquam in via impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, ut in eo omne nostrum desiderium conquiescat.

Respondeo dicendum quòd plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter: uno modo ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantùm gaudeatur de ea quantùm est dignum de ea gauderi; et sic solum Dei gaudium est plenum de seipso; quia gaudium Dei est infinitum et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei, cujuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxv, art. 1 et 2), cùm de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cùm nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quòd Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet (quæst. xxiv, art. 4 et 7). Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundùm illud (Psal. cii, 5): *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideo quiescet desiderium, non solùm quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfectè plenum. Et etiam superplenum, quia plus obtinebunt quàm desiderare suffecerint. *Non enim in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se,* ut dicitur (I. Corinth. ii, 9). Et hoc est quod dicitur (Luc. vi, 38): *Mensuram bonam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quòd istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potiùs homo intrat in ipsum, secundùm illud (Matth. xxv, 21): *Intra in gaudium Domini tui* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulteriùs aliquid quò tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis, quia uniuscujusque desiderium plenè quietabitur; erit tamen gaudium unius majus quàm alterius, propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad *tertium* dicendum, quòd comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ, ut scilicet tantùm cognoscatur res quantùm cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est (in corp.). Unde et Apostolus dicit (Coloss. i, 19): *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, et intellectu spirituali.*

ARTICULUS IV. — UTRUM GAUDIUM SIT VIRTUS (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passiones quædam, quarum objec-

(1) Non dissimili sensu explicat auctor commentarii qui nomen S. Thomæ præfert in Matthæum : quia nimirum Deus major est corde nostro.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, gaudium non est virtus, sed actus virtutis procedens ab habitu charitatis, mediante ejus actu principali, qui est dilectio.

tum est bonum, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum; sed præcipitur nobis quòd in Deo gaudeamus, secundùm illud (Philip. IV, 4): *Gaudete in Domino semper*. Ergo gaudium est virtus.

Sed *contra* est quòd neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LVII, LX et LXII).

CONCLUSIO. — Gaudium non est virtus à charitate distincta, sed quidam est charitatis actus seu effectus.

Respondeo dicendum quòd virtus, sicut supra dictum est (1 2, qu. LV, art. 2 et 4), est habitus quidam operativus; et ideo secundùm propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum; est autem contingens (1) ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, inde est quòd virtus non definitur, nec denominatur nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt (1 2, qu. XXV, art. 2 et 4), quòd amor est prima affectio appetitivæ potentiæ, ex qua sequitur et desiderium, et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior; inde est quòd virtus non denominatur à gaudio, nec à desiderio, sed à dilectione; et dicitur charitas. Sic ergo gaudium non est aliqua virtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus sive effectus; et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet (Galat. V) (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXVII, art. 4); et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (in corp. et art. 5 hujus qu.), sicut proprius actus ejus.

Ad *secundum* dicendum, quòd spes consequitur ex amore, sicut et gaudium; sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet *arduum* et *possibile* adipisci : et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad *tertium* dicendum, quòd intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum est actus charitatis (3), licèt non sit primus actus ejus.

QUÆSTIO XXIX.

DE PACE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de pace; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm pax sit idem quod concordia. — 2° Utrùm omnia appetant pacem. — 3° Utrùm pax sit effectus charitatis. — 4° Utrùm pax sit virtus.

ARTICULUS I. — UTRUM PAX SIT IDEM QUOD CONCORDIA.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 1 ad 6, et II. ad Thess. III, lect. 2, in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pax sit idem quod concor-

(1) Quia non est necesse ut in quolibet habitu ita fiat; unde contingens tantùm appellatur.

(2) *Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax*, etc., ait Apostolus.

(3) Id est, præceptum quod datur de gaudio illud est ipsum quod est de actu charitatis, ex quo sequitur gaudium.

dia. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 13, in princ.) : « Pax hominum est ordinata concordia. » Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit; dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 11 in princ.) quòd « pax est omnium unitiva, et consensûs operativa. » Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ et paci, scilicet dissensio; unde dicitur (I. Cor. XIV, 33): *Non est dissensionis Deus, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

Sed *contra* est quòd concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed *non est pax impiis*, ut dicitur (Isa. XLVIII, 22). Ergo pax non est idem quod concordia.

CONCLUSIO. — Pax non modò unionem multorum appetituum diversorum appetentium importat, quod concordiæ convenit, sed etiam diversorum appetituum unius appetentis unionem addit.

Respondeo dicendum quòd pax includit concordiam, et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis propriè sumatur. Concordia enim propriè sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit autem unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundùm diversas potentias appetitivas; sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitûs, secundùm illud (Gal. v, 17): *Caro concupiscit adversùs spiritum.* Alio modo inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitûs. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis; non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet id quod vult; et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum (1), quod simul habere non potest. Hœc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium; pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium; et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quòd unus homo concordat cum alio secundùm illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontaneâ voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis, talis concordia non est verè pax; quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quòd « pax est tranquillitas ordinis; » quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quòd omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad *tertium* dicendum, quòd paci opponitur duplex dissensio; scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

(1) Ita codices, et edit. passim. Cod. Alean. : *Quamdiu etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei ad volendum.*

ARTICULUS II. — UTRUM OMNIA APPETANT PACEM.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. I, art. 3 ad 3, et IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et De ver. quæst. XXII, art. 1 ad 12, et Dion. XI, lect. 1 fin

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia appetant pacem. Pax enim, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 11, in princ.), est « unitiva consensûs. » Sed in his quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala : alioquin Dominus non diceret (Matth. x, 34) : *Non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi, quia etiam in statu viæ habetur; alioquin frustra Dominus mandaret (Marc. IX, 49) : *Pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 12 et 14, in princ.) quòd « omnia pacem appetunt. » Et idem etiam dicit Dionysius (De div. nom. cap. 11, lect. 2 et 3).

CONCLUSIO. — Cùm pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere necesse est, quatenùs tranquillè et absque impedimento pervenire desiderant ad id quod appetunt.

Respondeo dicendum quòd ex hoc ipso quòd homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus, quod appetit, assecutionem; et per consequens remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius vel alterius; et utrumque tollitur per pacem, sicut suprà dictum est (art. præc.). Et ideo necesse est quòd omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquillè, et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus (De civit. lib. XIX, cap. 13, circ. princ.) definit « tranquillitatem ordinis. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pax importat unionem non solùm appetitûs intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitûs naturalis; et ideo Dionysius dicit quòd « pax est operativa et consensûs et connaturalitatis; ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi etiam qui bella quærunt et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est (in corp. art.), non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quàm priùs haberent (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd pax consistit in quietatione et unione appetitûs. Sicut autem appetitus potest esse vel simpliciter boni, vel boni apparentis; ita etiam et pax potest esse et vera, et apparens. Vera quidem pax

(1) Hinc Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 13), postquam præmisit nullum esse qui pacem nolit, subdit : *Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quàm vincere volunt : ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire.*

non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundùm aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietat; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, et non vera; unde dicitur (Sap. XIV, 22) : *In magno viventes inscientiæ bello, tot et tam magna mala pacem appellant.*

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm vera pax non sit nisi de bono; sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfectè et imperfectè; ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundùm illud (Psal. CXLVII, 14) : *Qui posuit fines tuos pacem.* Alia verò est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intùs, et extra, quæ perturbant hanc pacem.

ARTICULUS III. — UTRUM PAX SIT PROPRIUS EFFECTUS CHARITATIS.

De his etiam part. III, quæst. LXXXIX, art. 7 corp. et De malo, quæst. X, art. 2 corp. et De virt. quæst. II, art. 2 ad 5, et Opusc. IV, cap. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax à quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, illud non est effectus charitatis cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate; videmus enim quòd etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (1) (ut videre est epist. 28, 40, 71, al. 8, 9, 11, inter op. August.); Paulus etiam et Barnabas dissensisse (2) leguntur (Act. XV). Ergo videtur quòd pax non sit effectus charitatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ; secundùm illud (Isa. XXXII, 17) : *Et erit opus justitiæ pax.* Ergo non est effectus charitatis.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. CXVIII, 165) : *Pax multa diligentibus legem tuam.*

CONCLUSIO. — Pax proprius est charitatis effectus, ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum et proximum extendit.

Respondeo dicendum quòd duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Quarum una est secundùm ordinationem propriorum appetituum in unum; alia verò est secundùm unionem appetitûs proprii cum appetitu alterius; et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundùm quòd Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam verò, prout diligimus proximum sicut nosipsos; ex quo contingit quòd homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius; et propter hoc inter amicabilia unum ponitur « identitas electionis, » ut patet (Ethic. lib. IX, cap. 4, à princ.); et Tullius dicit (De amicitia, ant. med.) quòd « amicorum est idem velle, et nolle. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd à gratia gratum faciente nullus deficit

(1) Tum circa legalium observantiam quam alter mortiferam, alter non mortiferam contendebat; tum circa Petri reprehensionem eâ occasione à Paulo factam.

(2) Hæc apostolorum dissensio circa Joannem cognomento Marcum orta est, quia Barnabas eum in comitatu assumere volebat, paulo penitùs repugnante, et ob hanc dissensionem à se invicem discesserunt ut ex sequentibus patet (art. XV, 37).

nisi propter peccatum; ex quo contingit quòd homo sit aversus à fine debito, in aliquo indebito finem constituens; et secundùm hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solùm apparens.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 6, in princ.), ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, præcipuè in magnis; quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci; quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordiâ in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem; procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius æstimat non pertinere. Et secundùm hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectæ, in qua plenè veritas cognoscetur, et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad *tertium* dicendum, quòd pax est *opus justitiæ* indirectè, inquantum scilicet removet prohibens; sed est opus charitatis directè, quia secundùm propriam rationem charitas pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 2, lect. 9). Pax autem est unio appetitivarum inclinationum (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM PAX SIT VIRTUS (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet (Marci IX, 49) : *Pacem habete inter vos.* Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundùm illud (Matth. v, 6) : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet (Galat. v). Ergo pax est virtus.

Sed *contra*, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 11). Ergo pax non est virtus.

CONCLUSIO. — Pax, non quidem virtus, sed virtutis charitatis, sicut etiam gaudium, effectus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4), cùm omnes actus se invicem consequantur, secundùm eamdem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt; nec habent singuli singulas virtutes à quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, et alia rarefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam. Cùm ergo pax cau-

(1) Hinc, ut animadvertit Sylvius, verius videtur quòd pax non sit actus aliquis à charitate elicitus, sed conformitas ac proportio appetituum. Pax in anima idem est ac in corpore sanitas; sanitas autem non est qualitas ab omnibus humoribus distincta, sed potiùs humorum ipsa commensuratio et concordia.

(2) In hoc articulo interpretatur S. Doctor hæc verba Apostoli (Gal. v) : *Fructus autem Spiritûs est charitas, gaudium, pax.*

setur ex charitate secundùm ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est (art. præc.), non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi charitas, sicut etiam de gaudio dictum est (quæst. præc. art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ideo præceptum datur de pace habenda (1), quia est actus charitatis; et propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXIX, art. 1 et 3). Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd uni virtuti multa vitia opponuntur secundùm diversos actus ejus; et secundùm hoc charitati non solùm opponitur odium ratione actûs dilectionis, sed etiam acedia vel invidia ratione gaudii, et dissensio ratione pacis.

QUÆSTIO XXX.

DE MISERICORDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de misericordia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur. — 2° Quorum sit misereri. — 3° Utrùm misericordia sit virtus. — 4° Utrùm sit maxima virtutum.

ARTICULUS I. — UTRUM MALUM SIT PROPRIÈ MOTIVUM AD MISERICORDIAM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non propriè sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est (quæst. XIX, art. 1, et 1 2, quæst. LXXIX, art. 1 ad 4, et part. I, quæst. XLVIII, art. 6), culpa est magis malum quàm pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 8, à med.), quòd « dirum est aliud à miserabili, et expulsivum miserationis. » Ergo malum, inquantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea, signa malorum non verè sunt mala. Sed signa malorum magis (2) provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum (Rhetor. lib. II, loc. cit.). Ergo malum non est propriè provocativum misericordiæ.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 14), quòd « misericordia est species tristitiæ. » Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

CONCLUSIO. — Malum, præcipuè quod quis injustè patitur, motivum est ad misericordiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. IX, cap. 5, ante med.), « misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, quâ utique, si possimus, subvenire compellimur. » Dicitur enim misericordia ex eo quòd aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult (3). Nam, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIII, cap. 5, in fin.), « beatus est qui habet omnia quæ vult,

(1) Quod verum est, partim quia datur præceptum de actibus ex quibus sequitur pax; partim quia præceptum est ut studeamus paci acquirendæ et conservandæ.

(2) Ita editi omnes cum nonnullis codicibus. Cod. Camer. et Alcan. omittunt *magis;* optime.

(3) Ita codices. Editi omnes: *Quod vult, et quod pertinet ad justitiam.*

et nihil malè (1) vult. » Et ideo è contrario ad miseriam pertinet ut homo patiatur quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid : uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere; alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione; tertio modo homo vult aliquid non secundùm se, sed in causa sua; putà qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motivum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens. Primò quidem, illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva et contristantia; quorum contraria homines naturaliter appetunt; unde Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 8, in princ.), quòd « misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo. » Secundò hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis; unde et Philosophus ibidem dicit quòd « illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, » ut putà cùm aliquod malum evenit, unde sperabatur bonum. Tertiò autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem; putà si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit (eodem libro, ibid.), quòd « misericordia est maximè super malis ejus qui indignus patitur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de ratione culpæ est quòd sit voluntaria; et quantùm ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquid annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundùm hoc potest habere rationem miserabilis; et secundùm hoc miseremur et compatimur peccantibus; sicut Gregorius dicit in quadam homil. (34 in Evang. parum à princ.), quòd « vera justitia non habet dedignationem, » scilicet ad peccatores, « sed compassionem; » et (Matth. IX, 36) dicitur : *Videns Jesus turbas misertus est eis, quia erant vexati, et jacentes, sicut oves non habentes pastorem.*

Ad *secundum* dicendum, quòd quia misericordia est compassio miseriæ alterius, propriè misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundùm quamdam similitudinem; sicut et justitia, secundùm quòd in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. ult.). Et secundùm hoc dicitur (Eccli. XXX, 24) : *Miserere animæ tuæ placens Deo.* Sicut ergo misericordia non est propriè ad seipsum, sed dolor, putà cùm patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ, ut sint quasi aliquid nostri, putà filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis : et secundùm hoc Philosophus dicit quòd « dirum est expulsivum miserationis. »

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe (2) et memoria malorum sequitur tristitia; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentia. Et ideo signa malorum, inquantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

ARTICULUS II. — UTRUM DEFECTUS SIT RATIO MISERENDI EX PARTE MISERENTIS.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. III, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur (Psalm. CXLIV, 9) : *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

(1) Al., *mali*.
(2) Scilicet *ex metu*.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quòd illi qui sunt maximè cum defectu, maximè misereantur. Sed hoc est falsum; dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 8, circa princ.), quòd « qui ex toto perierunt, non miserentur. » Ergo videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam ad defectum (1) pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem, quòd « illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur. » Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed *contra* est quòd misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ; unde infirmi faciliùs contristantur, ut infra dicetur (quæst. XXXV, art. 1 ad 2). Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

CONCLUSIO. — Semper aliquis defectus potest alicui esse ratio miserendi, vel quatenùs quis alterius malum ut suum reputat propter unionem amoris, vel quia possibile est ipsum quoque similia pati.

Respondeo dicendum quòd cùm misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est (art. præc.), ex hoc contingit quòd aliquis misereatur, ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ad suam (2). Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundùm unionem affectùs : quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum; et ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quòd Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 4, circa princ.), inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico; et Apostolus dicit (Rom. XII, 15) : *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus.* Alio modo contingit secundùm unionem realem, utpote cùm malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat; et ideo Philosophus dicit (Rhetoric. lib. II, cap. 8), quòd homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti, et similes; quia per hoc fit eis æstimatio quòd ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quòd senes et sapientes qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi, sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, et intantum potentes quòd nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel inquantum aliquis perfectum (3) alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui jam sunt in infinitis malis, non timent se ulteriùs pati aliquid; et ideo non miserentur; similiter etiam nec illi qui valdè timent; quia tantùm intendunt propriæ passioni, quòd non intendunt miseriæ alienæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et ad audaciam; quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum; unde inferunt homini æstimationem quòd sit aliquid (4) in futurum passurus. Unde tales, dum sunt

(1) Nicolai, *perfectum.*

(2) Juxta mentem D. Thomæ non necesse est defectum esse subjectivè in miserato, sed satis est quod in eo sit vel esse possit secundùm rem aut saltem secundùm considerationem.

(3) Nicolai, *defectum.*

(4) Ita Mss. et editi passim. Theologi negantem particulam omissam à scribis putant; unde

in hac dispositione, non miserentur, secundùm illud (Proverb. xxvii, 4): *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor.* Et ex simili ratione superbi non miserentur, quia contemnunt alios, et reputant eos malos; unde reputant quòd dignè patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit (hom. xxxiv in Evang. parum à princ.), quòd « falsa justitia, scilicet superborum, non habet compassionem, sed dedignationem. »

ARTICULUS III. — UTRUM MISERICORDIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam 1 2, quæst. LIX, art. 1 ad 3; et Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 3, quæst. II ad 2, et De malo, quæst. X, art. 2 ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 4, vel 5, à med.). Electio autem est « appetitus præconsiliati, » ut in eodem lib. (vel potiùs lib. III, cap. 3, in fin.) dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundùm illud Sallustii (in Catil. in princ. Orat. Cæsar.): « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira et misericordia vacuos esse decet; non enim animus facilè verum providet, ubi ista officiunt. » Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis (2) contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 9, in princ.). Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur (Rhet. lib. II, ibid.). Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 4, et quæst. XXIX, art. 4). Sed etiam misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cùm misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cùm non habeat Deum pro objecto; similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad justitiam), nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit (Ethic. lib. II, cap. 7 vel 8). Ergo misericordia non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. IX, cap. 5, ante med.): « Longè et meliùs, humaniùs, et piorum sensibus accommodatiùs Cicero in Cæsaris laude locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordiâ est. » Ergo misericordia est virtus.

CONCLUSIO. — Misericordia, non quæ motus est sensitivi appetitûs, sed intellectivi, à ratione directus, et dirigens inferioris appetitûs motum, virtus necessariò est.

Respondeo dicendum quòd misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitûs sensitivi; et secundùm hoc misericordia passio est, et non virtus; alio verò modo potest nominare motum appetitûs intellectivi, secundùm quòd alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundùm rationem regulatus; et potest secundùm hunc modum ratione regulatum

habet editio Patav. 1712: *Non sit aliquid*, etc.

(1) Responsio B. Thomæ eaque cæteris probabilior est misericordiam esse virtutem specialem à charitate distinctam.

(2) Nemesis, quæ etiam Rhamnusia, et Adrastia dicta, habita fuit Dea *ultrix facinorum impiorum, bonorumque præmiatrix, quam theologi veteres fingentes Justitiæ filiam, ex abdita quadam æternitate tradunt omnia despectare terrena*, ait Ammianus Marcellinus, lib. XIV, cap. 2. Nomen verò traxit ἀπὸ τοῦ ἑκάστου διανεμήσεως, id est *à distributione quæ unicuique fit*, ait Aristot. lib. De mundo. Vide Gregor. Gyraldum Histor. Deorum, l. I, syntagmate 16.

regulari motus inferioris appetitûs. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. IX, cap. 5, circa med.), quòd « iste motus animi (scilicet misericordia) servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut conservetur justitia, sive cùm indigenti tribuitur, sive cùm ignoscitur pœnitenti. » Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc, quòd motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet (1 2, quæst. LIX, art. 4 et 5), consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, secundùm quòd est passio ratione non regulata; sic enim impedit consilium rationis, dum facit à justitia discedere.

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi, secundùm quòd utrumque est passio; et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati; nemesiticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos dignè pati, et tristatur, si indignis bene accidat; et utrumque est laudabile, et « ab eodem more descendens, » ut (ibidem) dicitur. Sed propriè misericordiæ opponitur invidia, ut infra dicetur (quæst. XXXVI, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis; et ideo non requirunt alias virtutes quàm charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cujus miseretur.

Ad *quartum* dicendum, quòd misericordia, secundùm quòd est virtus, est virtus moralis circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem quæ dicitur nemesis; quia « ab eodem more (1) procedunt, » ut (Rhetor. lib. II, cap. 9, in princ.) dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones; quia etiam secundùm quòd sunt passiones, laudabiles sunt (2). Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant; et secundùm hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV. — UTRUM MISERICORDIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd misericordia sit maxima virtutum. Maximè enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundùm illud (Oseæ VI, et Matth. XII, 7): *Misericordiam volui, et non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea, super illud (I. Tim. IV) : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est. » Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, ut Philosophus dicit. Ergo tantò aliqua virtus est melior, quantò facit hominem Deo similiorem; quia per hoc melior est homo quòd Deo est similior. Sed hoc maximè facit misericordia; quia de Deo dicitur (Psal. CXLIV, 9) : quòd *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus;* unde et (Lucæ VI, 36) Dominus dicit : *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed *contra* est quòd Apostolus (Col. III, 14), cùm dixisset : *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ*, etc., postea subdit : *Super omnia charitatem habete.* Ergo misericordia non est maxima virtutum.

(1) Juxta græcum ἀπό τοῦ αὔτοῦ ἤθους, quod non est ἔθος consuetudinem tantùm, sed moralem virtutem significat.

(2) Quia circa objectum bonum secundùm se versantur. Etsi propriè propter illas laudari non possumus, nisi quatenùs eas rectè adhibeamus ad usum.

CONCLUSIO. — Misericordia, quamvis secundùm se maxima sit, respectu tamen habentis, solùm in Deo maxima est; in cæteris autem charitas major est quàm misericordia.

Respondeo dicendum quòd aliqua virtus potest esse maxima dupliciter: uno modo secundùm se; alio modo per comparationem ad habentem. Secundùm se quidem misericordia maxima est; pertinet enim ad misericordiam quòd aliis effundat, et, quod plus est, quòd defectus aliorum sublevet; et hoc maximè superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo; et in hoc maximè dicitur ejus omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori quàm supplere defectum inferioris. Et ideo quantùm ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quàm misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia; sicut etiam est potioris actùs: nam supplere defectum alterius, inquantum est hujusmodi, est superioris et melioris.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera propter ipsum, sed propter nos et propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, quâ subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquiùs utilitatem proximorum inducens, secundùm illud (Hebr. ult. 16): *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur* (1) *Deus.*

Ad *secundum* dicendum, quòd summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantùm ad exteriora opera; interior tamen affectio charitatis, quâ conjungimur Deo, præponderat et dilectioni, et misericordiæ in proximos.

Ad *tertium* dicendum, quòd per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti; et ideo potior est quàm misericordia, per quam assimilamur Deo secundùm similitudinem operationis.

QUÆSTIO XXXI.

DE BENEFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus, vel effectibus charitatis; et primò de beneficentia; secundò de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ; tertiò de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm beneficentia sit actus charitatis. — 2° Utrùm sit omnibus benefaciendum. — 3° Utrùm magis conjunctis sit magis benefaciendum. — 4° Utrùm beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS I. — UTRUM BENEFICENTIA SIT ACTUS CHARITATIS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundùm illud (Job, xxxv, 7): *Quid dabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus charitatis.

2. Præterea, beneficentia maximè consistit in collatione donorum. Sed

(1) Passivo sensu, ait ibidem S. Thomas, id est, *talibus sacrificiis Deum possumus promereri;* vel juxta græcam vocem εὐαρεστεῖται, *placetur Deo,* ut ad Hebr. II, 5 usurpat quoque Apostolus.

hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

3. Præterea, quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel dat sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad justitiam; quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, et secundùm hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus justitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

Sed *contra*, charitas est amicitia quædam, ut dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Sed Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 4), inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum quod est « operari bonum ad amicos, » quod est amicis benefacere (1). Ergo beneficentia est actus charitatis.

CONCLUSIO. — Beneficentia, secundùm suam communem rationem, amicitiæ seu charitatis actus est : secundùm specialem autem boni rationem, possibile est esse alicujus alterius virtutis actum.

Respondeo dicendum quòd beneficentia nihil aliud importat quàm facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter : uno modo secundùm communem rationem boni; et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ; et hoc est actus amicitiæ, et per consequens charitatis : nam in actu dilectionis includitur benevolentia, per quam vult aliquis bonum amico, ut supra habitum est (quæst. XXIII, art. 1, et quæst. XXVII, art. 2). Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit; et ideo ex consequenti benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundùm communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipiet specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 9), « amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem; » et quantùm ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo; ejus autem est ex sua dilectione nobis benefacere.

Ad *secundum* dicendum, quòd in collatione donorum duo sunt attendenda : quorum unum est exterius datum; aliud autem est interior passio, quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat, concupiscendo et amando divitias : ex hoc enim efficitur homo facilè emissivus divitiarum (3). Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel charitatem. Unde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita justitia respicit ibi rationem debiti; misericordia verò respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

(1) Hinc amicus definitur, ***qui bona vult et facit ejus causa quem amat.***

(2) Putà sub ratione boni debiti, quod pertinet ad justitiam; sub ratione indebiti vel gratuiti, quod pertinet ad liberalitatem; et sic in similibus, juxta diversam rationem boni quod impenditur, vel personarum quibus impenditur.

(3) Notat Aristoteles hanc esse causam cur liberalis non sit dives, quia nec studiosè divitias acquirit, et facilè diffundit acquisitas (Ethic. lib. IV, cap. 2).

ARTICULUS II. — UTRUM SIT OMNIBUS BENEFACIENDUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 6, et Opusc IV, cap. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus (De doctrina christ. lib. I, cap. 28, in princ.), quòd « omnibus prodesse non possumus. » Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea (Eccles. XII. 5), dicitur : *Da bono, et non recipias peccatorem.* Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, *charitas non agit perperam*, ut dicitur (I. Cor. XIII, 4). Sed benefacere quibusdam est agere perperam, putà si aliquis benefaciat inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato. quia per hoc ei communicat. Ergo, cùm benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Galat. ult. 10): *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.*

CONCLUSIO. — Benefaciendum est omnibus, secundùm tamen debitas loci et temporis circumstantias.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1), beneficentia consequitur amorem ex ea parte quà movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis, quia homines possunt pati multiplices defectus; unde qui est superior secundùm aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundùm aliud. Et ideo, cùm dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore (1). Omnes enim actus virtutum sunt secundùm debitas circumstantias limitandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere etiam in speciali; et ideo charitas requirit ut homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaciat cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali; sicut cùm oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori quantùm ad sustentationem naturæ: non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ; hoc enim non esset benefacere, sed potiùs malefacere.

Ad *tertium* dicendum, quòd excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen immineret necessitas, nec natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo, putà ne fame aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundùm ordinem justitiæ, paterentur.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT MAGIS BENEFACIENDUM HIS QUI SUNT NOBIS MAGIS CONJUNCTI.

De his etiam infra, quæst. XXXIII, art. 9, et Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 6, quæst. III, et quodl. IV, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim (Luc. XIV, 12) : *Cùm facis*

(1) Non repugnat, ait Nicolaï, quod sup. quæst. XXVI, art. 6 ad 1 pro secunda responsione dicit hanc inæqualitatem in beneficentia oportere servari ut aliis beneficia impendantur et non aliis; eam autem in benevolentia non debere servari; quia ibi de beneficentia exercita et actuali hoc intelligit, ut benevolentiæ actuali opponat, quæ nullum debet excludere : hic autem de beneficentia secundùm solam præparationem animi, quæ ad omnes indifferenter; prout postulat necessitas extendi debet.

prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos. Sed isti sunt magis conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potiùs extraneis et indigentibus : sequitur enim : *Sed cùm facis convivium, voca pauperes et debiles*, etc.

2. Præterea, maximum beneficium est quòd homo aliquem in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem quàm consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea, priùs sunt debita restituenda quàm gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quòd aliquis impendat beneficium ei à quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum quàm propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes quàm filii, ut supra dictum est (quæst. XXVI, art. 9). Sed magis est benefaciendum filiis, quia *non debent filii thesaurizare parentibus*, sed è converso, ut dicitur (II. Cor. XII, 14). Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 28 in princ.) : « Cùm omnibus prodesse non possis, his potissimùm consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quâdam sorte junguntur. »

CONCLUSIO. — Quanquam conjunctis magis benefaciendum sit quàm extraneis, in casu tamen necessitatis nonnunquam extraneis magis benefaciendum est.

Respondeo dicendum quòd gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex divina sapientia est institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale priùs et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per priùs et copiosiùs dona suæ bonitatis diffundit (1), ut patet per Dionysium (De cœl. hier. inter med. et fin.). Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios. Et ideo oportet quòd ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundùm diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant (2); ut consanguinei in naturali communicatione, concives in civili, fideles in spirituali, et sic de aliis. Et secundùm diversas conjunctiones sunt diversimodè diversa beneficia dispensanda; nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundùm quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundùm diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, putà si sit in extrema necessitate, quàm etiam patri non tantam necessitatem patienti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium, sed vocare eos eâ intentione quòd te ipsi reinvitent, hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quòd extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum est enim quòd magis conjunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regulâ determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiæ et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum multorum commune divinius est

(1) Nimirùm in angelos et per angelos in nos.

(2) Propinquitatem generaliùs pro qualicumque conjunctione usurpando; nam alioquin specialim et stictiori significatione solam sanguinis naturalem conjunctionem vel etiam affinitatem significat.

quàm bonum unius (1). Unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quòd aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cùm communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans; et ideo non est mirum, si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundùm carnem.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potiùs in bonis ejus cui debetur; putà si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo: et quantùm ad hoc debet homo priùs reddere debitum quàm ex eo benefacere conjunctis, nisi fortè esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi fortè et ille cui res debetur, in simili necessitate esset: in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundùm alias conditiones requisitas prudentis judicio, quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 2, in princ.). Aliud autem est debitum quod computatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur; putà si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum; et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi, nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, putà communis utilitas Ecclesiæ, vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis, et beneficii suscepti; quæ similiter non potest communi regulâ determinari.

Ad *quartum* dicendum, quòd parentes sunt sicut superiores; et ideo amor parentum est ad benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes; et tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios quàm parentes, quos nullo modo deserere licet propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. ult. circa fin.).

ARTICULUS IV — UTRUM BENEFICENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur, quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1, circa med. et lib. I, cap. 9 et 13). Sed seorsùm datur præceptum de beneficentia et de dilectione; dicitur enim (Matth. V, 44): *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos.* Ergo beneficentia est virtus distincta à charitate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, putà rapina, furtum, et alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundùm diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus à charitate.

Sed *contra* est quòd actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt, nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus à charitate, ita nec beneficentia.

(1) Hoc est, *divinius est illud acquirere, vel conservare*, ait Aristoteles (Ethic. lib. I, cap. 1).

CONCLUSIO. — Beneficentia non est virtus à charitate distincta, sed est illius quidam specialis actus vel effectus.

Respondeo dicendum quòd virtutes diversificantur secundùm diversas rationes objecti. Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ; nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis patet (art. 1 hujus quæst.). Unde beneficentia non est alia virtus à charitate, sed nominat quemdam charitatis actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus; et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundùm communem rationem mali, reducuntur ad odium; prout autem considerantur secundùm aliquas speciales rationes vel boni vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes vel vitia; et secundùm hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio ad *tertium*.

QUÆSTIO XXXII.

DE ELEEMOSYNA, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de eleemosyna; et circa hoc quæruntur decem: 1° Utrùm eleemosynæ largitio sit actus charitatis. — 2° De distinctione eleemosynarum. — 3° Quæ sint potiores eleemosynæ, utrùm spirituales vel corporales. — 4° Utrùm corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem. — 5° Utrùm dare eleemosynas sit in præcepto. — 6° Utrùm corporalis eleemosyna sit danda de necessario. — 7° Utrùm sit danda de injustè acquisito. — 8° Quorum sit dare eleemosynam. — 9° Quibus sit danda. — 10° De modo dandi eleemosynas.

ARTICULUS I. — UTRUM DARE ELEEMOSYNAM SIT ACTUS CHARITATIS (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate, secundùm illud (I. Cor. XIII, 3) : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas.., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundùm illud (Dan. IV, 24) : *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundùm illud (Hebr. ult. 16) : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur.* Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1), quòd dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maximè fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

(1) Non quòd etiam actus illi qui sub præceptum cadunt, ad habitus diversos pertinere non possint; putà præcepta charitatis, fidei, spei, justitiæ, vel similia; sed quia ex actuum diversitate ut sic non infertur necessariò diversitas etiam habituum; cùm possint ab eodem habitu procedere propter subordinationem quam ad invicem habent.

(2) Communior doctrina est eleemosynam esse actum à misericordia elicitum et à charitate imprecatum.

Sed *contra* est quòd dicitur (I. Joan. III, 17) : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?*

CONCLUSIO. — **Eleemosynam dare actus charitatis est, interveniente misericordiæ affectu.**

Respondeo dicendum quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam definientes eleemosynam, dicunt quòd eleemosyna est « opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum (1); » quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 1 et 2). Unde manifestum est quòd dare eleemosynam propriè est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine; nam in græco eleemosyna à misericordia derivatur, sicut in latino miseratio. Et quia misericordia est effectus charitatis, ut supra ostensum est (quæst. XXX, art. 2, et 3, arg. 3; ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis misericordiâ mediante.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter : uno modo materialiter. sicut actus justitiæ est facere justa; et talis actus virtutis potest esse sine virtute : multi enim non habentes habitum justitiæ, justa operantur ex naturali ratione vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter, sicut actus justitiæ est agere justa, eo modo quo justus facit, scilicet promptè et delectabiliter; et hoc modo actus virtutis non est sine virtute. Secundùm hoc ergo dare eleemosynas materialiter potest esse sine charitate; formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum, delectabiliter, et promptè, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet actum qui est propriè unius virtutis elicitivè, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem; et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio defectum patientis ordinatur ad satisfaciendum pro culpa; secundùm autem quòd ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii; et sic imperatur à latria.

Unde patet responsio ad *tertium*.

Ad *quartum* dicendum, quòd dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, inquantum liberalitas aufert impedimentum hujus actûs, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER ELEEMOSYNARUM GENERA DISTINGUANTUR.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. XI, art. 3, quæst. I et II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet pascere *esurientem*, potare *sitientem*, vestire *nudum*, recolligere *hospitem*, visitare *infirmum*, redimere *captivum*, et sepelire *mortuum*; quæ in hoc versu continentur :

Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet docere *ignorantem*, consulere *dubitanti*, consolari *tristem*, corrigere *peccantem*,

(1) *Propter Deum;* hæc verba eleemosynam christianam à philosophica distinguunt, id est, ab ea quæ ab homine sine gratia gratum faciente fieri potest.

remittere *offendenti*, portare *onerosos* et *graves*, et *pro omnibus* orare; quæ etiam in hoc versu continentur :

Consule, castiga (1), solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quòd sub eodem intelligatur *consilium* et *doctrina*. Videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quòd mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit (Matth. x, 28) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent ampliùs quid faciant ;* unde et Dominus (Matth. xxv), commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quòd inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi, sicut dictum est (art. præc.). Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ quàm prædictæ, sicut quòd cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere quàm ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quòd quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (quâdam homil. 9 in Evang. sub fin.): « Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet, ne à misericordiæ largitate torpescat; habens artem, quâ regitur, magnoperè studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si, cùm valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat. » Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundùm ea in quibus homines abundant et deficiunt.

CONCLUSIO. — Septem sunt misericordiæ opera, seu corporales eleemosynæ in corporalibus defectibus proximis exhibendæ, et totidem spiritualis eleemosynæ genera, in spiritualibus defectibus exhibenda.

Respondeo dicendum quòd prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundùm diversos defectus proximorum; quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ; quidam verò ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales. Defectus enim corporalis aut est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex : unus quidem cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames; et secundùm hoc ponitur pascere esurientem. Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis; et secundùm hoc dicitur potare sitientem. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex : unus respectu tegumenti; et quantùm ad hoc ponitur vestire nudum. Alius autem respectu habitaculi; et quantùm ad hoc ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas; et quantùm ad hoc ponitur visitare infirmum; aut est ex causa extrinseca, sicut et quantùm ad hoc ponitur redemptio capti-

(1) Ita Mss. et editi. Edit. Patav. ex Nicolai Labet ad marginem : *Pleniùs sic.* Consule : carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

vorum. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura. Similiter autem spiritualibus defectibus per spirituales actus subvenitur dupliciter. Uno modo poscendo auxilium à Deo; et quantùm ad hoc ponitur oratio, quâ quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectûs; et si quidem sit defectus speculativi intellectûs, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectûs, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis; inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actûs; qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab ejus inordinata voluntate; et sic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo ex parte ejus in quem peccatur; et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam; si autem sit in Deum vel in proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit (sup. illud Matth. XVIII : *Si peccaverit in te*, etc.). Tertio modo ex parte sequelæ ipsius actûs inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem; et sic remedium adhibetur supportando, maximè in his qui ex infirmitate peccant, secundùm illud (Rom. XV, 1) : *Debemus nos firmiores infirmitates aliorum sustinere :* et non solùm secundùm quòd infirmi sunt sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundùm illud (Galat. VI, 2) : *Alter alterius onera portate.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sepultura mortui non confert ei quantùm ad sensum, quem corpus post mortem habeat, et secundùm hoc Dominus dicit, quòd interficientes corpus « non habent ampliùs quid faciant; » et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera; sed enumerat solùm illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur; tum quantùm ad hoc quòd vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantùm ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore; cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius; et secundùm hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut Tobias (1), et illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum (lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes aliæ necessitates ad has reducuntur : nam cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam; unde dirigere cæcum, et sustentare claudum reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecùs, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus; et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad *tertium* dicendum, quòd correctio peccantium, quantùm ad ipsam executionem actûs, severitatem justitiæ continere videtur; sed quantùm ad intentionem corripientis, qui vult hominem à malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundùm illud (Proverb. XXVII, 6) : *Meliora sunt vulnera diligentis quàm fraudulenta oscula odientis.*

Ad *quartum* dicendum, quòd non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solùm ea quâ quis nescit ea quæ convenit eum scire; cui defectui per doctrinam subvenire ad eleemosynam

(1) Tob. cap. 1. 2 et 12; II. Reg. cap. 4; III. Reg. cap. 13; Jerem. cap. 22; II. Mach. cap. 15.

pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ, loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS III. — UTRUM ELEEMOSYNÆ CORPORALES SINT POTIORES QUAM SPIRITUALES (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. III, et Cont. gent. lib. III, cap. 134 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd eleemosynæ corporales sint potiores quàm spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere; ex hoc enim eleemosyna laudem habet quòd indigenti subvenit. Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ quàm spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit; unde et Dominus dicit (Lucæ XIV, 12): *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos divites; ne fortè et ipsi te reinvitent.* Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio; quia qui orat pro alio, sibi proficit, secundùm illud (Psal. XXXIV, 13): *Oratio mea in sinu meo convertetur;* qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit: quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quàm spirituales.

3. Præterea, ad laudem eleemosynæ pertinet quòd pauper ex eleemosyna data consoletur: unde (Job, XXXI, 20) dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera ejus;* et (ad Philemonem 7) dicit Apostolus: *Viscera sanctorum requieverunt per te, frater.* Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis quàm spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quàm spiritualis.

Sed *contra* est quod Augustinus (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 20, vers. fin.), super illud: *Qui petit à te, da ei,* dicit: « Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, et cùm negaveris quod petit, indicanda est justitia, ut non eum inanem dimittas; et aliquando melius aliquid dabis, cùm injustè petentem correxeris. » Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

CONCLUSIO. — Quum simpliciter spirituales eleemosynæ sint corporalibus præferendæ, aliqua tamen corporalis eleemosyna in casu, est spirituali eminentior ac præstantior.

Respondeo dicendum quòd comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter: uno modo, simpliciter loquendo; et secundùm hoc eleemosynæ spirituales præeminent, triplici ratione: primò quidem quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali, secundùm illud (Proverb. IV, 2): *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.* Secundò ratione ejus cui subvenitur; quia spiritus nobilior est corpore: unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantùm ad spiritum, quàm quantùm ad corpus; ita et proximo, quem debet sicut seipsum diligere. Tertiò quantùm ad ipsos actus quibus subvenitur proximo; quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundùm aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur; putà magis est pascendus fame moriens, quàm docendus; sicut et indigenti, secundùm Philosophum (Top.

(1) Ex Scripturis patet eleemosynas spirituales esse corporalibus potiores (Act. VI): *Non est æquum nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis.* (I. Tim. V): *Qui benè præsunt presbyteri, duplici honore habeantur: maximè qui laborant in verbo et doctrina.*

lib. III, cap. 2, loco 40) : « Melius est ditari quàm philosophari ; » quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dare magis indigenti melius est, cæteris paribus ; sed si minùs indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est ; et sic est in proposito.

Ad *secundum* dicendum, quòd recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ, si non sit intenta ; sicut et humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis : sicut et de Catone Sallustius dicit (in Catil. tit. *in comparat. M. Cat. et C. Cæs.*), quòd « quò minùs gloriam petebat, eò magis illam assequebatur. » Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad *tertium* dicendum, quòd meritum dantis eleemosynam attenditur secundùm id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICULUS IV. — UTRUM ELEEMOSYNÆ CORPORALES HABEANT EFFECTUM SPIRITUALEM (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior suâ causâ. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quòd major eleemosyna magis spiritualiter proficeret ; quod est contra illud quod legitur (Luc. XXI) de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium, quæ secundùm sententiam Domini *plus omnibus misit*. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XVII, 18) : *Eleemosyna viri... gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

CONCLUSIO. — Quanquam corporalium eleemosynarum secundùm suam naturam, non sit spiritualis aliquis, sed corporalis effectus ; ex parte tamen motivi ad corporales eleemosynas, quod est charitas Dei et proximi, aliqua ex ipsis est expectanda spiritualis utilitas.

Respondeo dicendum quòd eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo secundùm suam substantiam : et secundùm hoc non habet nisi corporalem effectum, inquantum scilicet corporales supplet defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causæ ejus, inquantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi ; et quantùm ad hoc affert fructum spiritualem, secundùm illud (Eccli. XXIX, 13) : *Perde pecuniam propter fratrem...., pone thesaurum in præceptis Altissimi ; et proderit tibi magis quàm aurum.* Tertio modo ex parte effectûs ; et sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur : *Conclude eleemosynam in sinu pauperis ; et hæc pro te exorabit ab omni malo.*

(1) Duplex est eleemosyna corporalis effectus ; unus communis cuilibet bono operi ex charitate operato ; alter proprius qui consistit in eo quòd eleemosyna sit meritoria vitæ æternæ, impetratoria et satisfactoria.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundùm suam substantiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui dat eleemosynam, non intendit emere aliquid spirituale per corporale, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere; sed intendit per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad *tertium* dicendum, quòd vidua, quæ minùs dedit secundùm quantitatem, plus dedit secundùm suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

ARTICULUS V. — UTRUM DARE ELEEMOSYNAM SIT IN PRÆCEPTO (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. IV, et art. 4, quæst. I, et quodl. XVI, art. 12.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim à præceptis distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundùm illud (Dan. IV, 24): *Consilium meum regi placeat: peccata tua eleemosynis redime.* Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet suâ re uti, et eam retinere. Sed retinendo rem suam aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale; quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato. Ergo si dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter æstimari potest quòd pauperi aliter subveniri possit, et quòd id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur quòd eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynas non est in præcepto.

Sed *contra*, nullus punitur pœnâ æternâ pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœnâ æternâ pro omissione eleemosynarum, ut patet (Matth. XXV). Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

CONCLUSIO. — Eleemosynam de superfluo dare, et necessitatem patienti, est in præcepto: cæteris autem largiri eleemosynas, consilii potiùs, quàm præcepti est.

Respondeo dicendum quòd cùm dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solùm velimus bonum, sed etiam operemur, secundùm illud (1. Joan. III, 18): *Non diligamus verbo neque linguâ, sed opere et veritate.* Ad hoc autem quòd velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quòd ejus necessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem: et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto (2). Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quòd hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundum quòd actus est de necessitate virtutis; scilicet secundùm quòd recta ratio requirit, secundùm quam est aliquid considerandum ex parte dantis, et aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda. Ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod

(1) Responsio B. Thomæ ad fidem pertinens est dare eleemosynam esse in præcepto.

(2) Ex his patet eleemosynam esse præceptum non tantùm positivo divino, sed etiam naturali.

est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundùm illud (Luc. II, 41): *Quod superest, date eleemosynam.* Et dico superfluum non solùm respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura ei incumbit; respectu quorum dicitur necessarium personæ, secundùm quòd persona dignitatem importat (1); quia priùs oportet quòd unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat; sicut et natura primò accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis requiritur quòd necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cùm non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum; sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit (quid simile hab. De offic. lib. I, cap. 30, ante med., sed refertur expressè cap. *Pasce*, dist. 86): « Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti. » Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in præcepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subjectus; et ideo ea quæ pertinent ad præceptum legis, quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici quòd loquebatur in casu illo in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona temporalia, quæ homini divinitùs conferuntur, ejus quidem sunt quantùm ad proprietatem; sed quantùm ad usum non solùm debent esse ejus (2), sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit (hom. super illud Luc. XII, *Destruam horrea mea*) : « Si fateris ea tibi divinitùs provenisse (scilicet temporalia bona), an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens ? Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille verò patientiæ braviis decoretur? Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus qui penès te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injuriaris, quot dare valens es. » Et hoc idem dicit Ambrosius (serm. 64 de Temp.), ut habetur in Decret. cap. *Sicut ii*, dist. 74.

Ad *tertium* dicendum, quòd est aliquod tempus in quo mortaliter peccat, si eleemosynam dare omittat; ex parte quidem recipientis, cùm apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat; ex parte verò dantis, cùm habet superflua, quæ secundùm statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quòd consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum (3); hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet (Matth. VI). Sed debent dijudicari superfluum et necessarium secundùm ea quæ probabiliter, et ut in pluribus occurrunt.

(1) Ita Garcia cum quibusdam codicibus. Al. hæc periodus transponitur post verbum *subvenit*; unde Theologi suspicantur esse adjectitiam. Madalena legit in cod. Alcan. : *Secundùm quòd propriam dignitatem importat.*

(2) Non licet semper sua retinere, quia, ut ait ipse D. Thomas, aliquis retinendo sua contra virtutem facit quandoque et per consequens contra legem Dei (Sent. IV, dist. 15, quæst. , art. 1).

(3) Nicolai, *in infinitum.*

Ad *quartum* dicendum, quòd omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum (1). Sic enim Apostolus interpretatur (I. Timoth. IV, 8), dicens : *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, et futuræ ;* quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio (Exod. XX, 12) : *Ut sis longævus super terram.* Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULUS VI. — UTRUM QUIS DEBEAT DARE ELEEMOSYNAM DE NECESSARIO.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 4, quæst. I.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minùs attenditur penès effectum beneficii quàm penès interiorem affectum. Peccat autem qui præposterè agit in ordine charitatis ; quia ordo charitatis est in præcepto. Cùm ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quàm proximum diligere, videtur quòd peccet, si subtrahat sibi necessaria, ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 1, à princ.). Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, Apostolus dicit (I. Timoth. V, 8) : *Si quis suorum, et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Sed quòd aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et de suis. Ergo videtur quòd quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed *contra* est quòd Dominus dicit (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solùm dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

CONCLUSIO. — De eo quod simpliciter ad vitam, vel ad personæ statum necessarium est, eleemosyna dari non debet, nisi in casu, quo bono communi subveniretur : quanquam laudabile esset, necessaria etiam ad status et personæ conditionem, largiri indigentibus.

Respondeo dicendum quòd necessarium dupliciter dicitur : uno modo, sine quo aliquid esse non potest, et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet : putà si aliquis in articulo necessitatis constitutus haberet solùm unde possent sustentari et filii sui vel alii ad eum pertinentes ; de hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico nisi fortè casus immineret, ubi subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur ; quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret ; cùm bonum commune sit proprio præferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundùm conditionem et statum propriæ personæ et aliarum personarum quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus ; sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium ; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundùm proprium statum. De hujusmodi ergo eleemosynam dare est bonum ; et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum esset autem, si aliquis tantùm sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quòd de residuo non posset vitam

(1) Nonnulli existimant præceptum de eleemosyna in omnibus præceptis secundæ tabulæ contineri, quòd ex illius præcepti transgressione contingat singula istius tabulæ præcepta violari, sed sententia D. Thomæ est communior.

transigere convenienter secundùm proprium statum et negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda : quorum primum est, quando aliquis statum mutat, putà per religionis ingressum; tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundò, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ; tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertiò, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his enim casibus laudabiliter (1) prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui statùs pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

ARTICULUS VII. — UTRUM POSSIT FIERI ELEEMOSYNA DE INJUSTÈ ACQUISITIS.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 4, quæst. II et III, et quodl. XII, art. 30 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd possit eleemosyna fieri de illicitè acquisitis. Dicitur enim (Luc. XVI, 9) : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis iniquè acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere eleemosynas largiendo.

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur (2) esse illicitè acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur; unde et de hujusmodi sacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet, secundùm illud (Deut. XXIII, 18) : *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui.* Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur per aleas : quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, propè fin.), « tales ab amicis lucrantur quibus oportet dare. » Turpissimè etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de malè acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, majora mala sunt magis vitanda quàm minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ quàm homicidium, quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem (loc. cit. art. 5 huj. quæst.) : « Pasce fame morientem; quoniam si non paveris, occidisti. » Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de malè acquisitis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (lib. De verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med.) : « De justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum, ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis (3).... Nolite velle eleemosynas facere de fœnore, et usuris; fidelibus dico, quibus corpus Christi erogamus. »

CONCLUSIO. — Ex injustè acquisitis per furtum vel rapinam, non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet; injuste verò acquisita, quæ quis per simoniam aut subversionem justitiæ accepit, in eleemosynas elargiri tenetur : turpe lucrum verò, et juste retineri, et recte in eleemosynam impendi potest.

Respondeo dicendum quòd tripliciter potest aliquid esse illicitè acquisitum : uno enim modo id illicitè ab aliquo acquiritur quod debetur ei à quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit; sicut contingit in rapina, et furto, et usuris; et de talibus cùm homo teneatur ad restitu-

(1) Hæc verba quidam intelligunt quasi B. Thomas velit docere tantùm esse consilii dare de necessariis statùs pauperi extremam necessitatem patienti; verùm quòd S. Doctor id non sentiat probari potest (ex Act. V, et ex Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. IV) Ex his enim patet in his casibus eleemosynam esse dandam *ex præcepto.*

(2) Ita cum theologis Nicolai. Al. : *Omne turpe lucrum est quod videtur*, etc.

(3) Nicolai interponit *et postea.*

tionem, eleemosyna fieri non potest (1). Alio verò modo est aliquid illicitè acquisitum; quia ille quidem qui acquisivit retinere non potest, nec tamen debetur ei à quo acquisivit; quia scilicet contra justitiam accepit, et alter contra justitiam dedit; sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agit; unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari (2). Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertio modo est aliquid illicitè acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita; sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum; sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium; et hoc propriè vocatur *turpe lucrum;* quòd enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, et contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non injustè agit, nec contra legem. Unde quod sic illicitè acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (lib. De verb. Dom. serm. 35, cap. 2, ante med.) : « illud verbum Domini quidam malè intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est. » Sed omnes divitiæ, iniquitatis dicuntur, ut dicitur (De quæstionibus evangel. lib. II, quæst. XXXIV, in fin.), quia « non sunt iniquæ (3) divitiæ, nisi iniquis qui in eis spem constituunt. » Vel secundùm Ambrosium (sup. illud Lucæ XVI) : « *Facite vobis amicos,* » etc., « iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus. » Vel quia « in pluribus prædecessoribus, quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injustè usurpavit aliena, quamvis tu nescias, » ut Basilius dicit (hom. cit. art. 5). Vel omnes divitiæ dicuntur iniquitatis, id est, inæqualitatis, quia non inæqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente, et alio superabundante.

Ad *secundum* dicendum, quòd de acquisito per meretricium jam dictum est (in corp. art.), qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna; quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa verò quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quòd aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et hujusmodi; et quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, et quòd fraudulenter ab eo lucretur : et in his casibus tenetur ad restitutionem. Et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulteriùs illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti, et iterum per dissuetudinem abrogari potest; ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur; nisi fortè contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum; in quo casu non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licitè retinere, tali jure positivo durante; unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

Ad *tertium* dicendum, quòd in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno

(1) Hæc sententia communis et certa est.

(2) Ex his patet B. Thomam non se fundare in lege ecclesiastica, sed in divina, quamvis Bannes et alii quidam secùs opinantur.

(3) Ita Mss. et editi S. Thomæ. An *istæ?* ut Augustinus habet.

ad sui sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit; et eâdem ratione licet habere aliquid de alieno (1), et potest de hoc eleemosynam dare, quinimò et accipere, si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, requisitâ domini voluntate, debet pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ILLE QUI EST IN POTESTATE ALICUJUS CONSTITUTUS POSSIT ELEEMOSYNAM FACERE (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 5, quæst. I, II, III et IV, et Opusc. LXXIII, cap. 17, et quodl. III, art. 15.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui est in potestate alterius constitutus possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere, damnum reportarent ex statu religionis; quia, sicut Ambrosius dicit (sup. illud I. Timoth. IV) : *Pietas ad omnia utilis est :* « Summa christianæ religionis in pietate consistit, » quæ maximè per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur (Genes. III). Sed uxor potest eleemosynam facere, cùm assumatur in viri societatem : unde et de beata Lucia dicitur quòd ignorante sponso eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quòd aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

3. Præterea, naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes; unde Apostolus (Eph. VI, 1) dicit : *Filii, obedite parentibus vestris in Domino.* Sed filii, ut videtur, possunt de rebus parentum eleemosynam facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cùm sint hæredes; et ideo cùm possint eis uti ad usum corporis, multò magis videtur quòd possint eis uti eleemosynas dando ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundùm illud (Tit. II, 9) : *Servos dominis suis subditos esse.* Licet autem eis aliquid in utilitatem domini facere; quod maximè fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti possunt eleemosynas facere.

Sed *contra* est quòd eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit (lib. De verbis Domini, serm. 35, cap. 2, circa med.). Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

CONCLUSIO. — Sub alterius potestate constitutus de his tantùm quorum ipse dominus est eleemosynam licitè facere potest, non autem de his quæ domini sui sunt, nisi fortè in casu extremæ necessitatis.

Respondeo dicendum quòd ille qui est sub potestate alterius constitutus, inquantum hujusmodi, secundùm superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundùm superiora regulentur. Et ideo oportet quòd ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset non aliter quàm ei sit à superiore permissum. Sic ergo ille qui

(1) Ita cum Mss. edit. veteres Nicolai. : *Licèt habenti aliquid de alieno, de hoc,* etc.

(2) Omnes theologi conveniunt eleemosynam fieri non posse de bonis alienis, vel de illis quorum administratio et dispensatio est penès alienum. Ex his ergo sequitur nec religiosum absque prælati; nec filium absque parentum; nec uxorem absque mariti; nec servum absque domini consensu posse facere eleemosynam de bonis alterius potestati vel dispositioni subjectis, nisi occurrat extrema necessitas.

est sub potestate constitutus, de re secundùm quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenùs ei à superiore fuerit commissum. Si quis verò habeat aliquid secundùm quòd potestati superioris non subsit, jam secundùm hoc non est potestati subjectus, quantùm ad hoc proprii juris existens; et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd monachus, si habet dispensationem à prælato commissam (1), potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundùm quòd sibi est commissum; si verò non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expressè habita, vel probabiliter præsumpta; nisi fortè in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis: quia, sicut dicitur (lib. De eccles. dogm. cap. 71), « bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; sed melius est pro intentione sequendi Dominum insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo. »

Ad *secundum* dicendum, quòd si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est (in solut. præc.). Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domûs pertinent, *vir caput est mulieris*, secundùm Apostolum (I. Cor. XI). Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum (2); unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ sunt filii familias, sunt et patris; et ideo non potest eleemosynam facere, nisi fortè aliquam modicam de qua potest præsumere quòd patri placeat; nisi fortè alicujus rei esset sibi à patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad *quartum*.

ARTICULUS IX. — UTRUM PROPINQUIORIBUS SIT MAGIS ELEEMOSYNA DANDA.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 6, quæst. III, et Rom. XII, lect. 2 fin. et I. Cor. X.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim (Eccli. XII, 4) : *Da misericordi, et non suscipias peccatorem...; benefac humili, et non des impio.* Sed quandoque contingit quòd nostri propinqui sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundùm illud (Matth. VI, 18) : *Et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Sed retributio æterna maximè acquiritur ex eleemosynis, quæ sanctis erogantur, secundùm illud (Luc. XVI, 9) : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula;* quod exponens Augustinus (libro De verbis Domini, serm. 35, in princ.), dicit : « Qui sunt qui habebunt æterna tabernacula, nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum

(1) Id est œconomiam sive curam administrandi bona quæ ad monasterium spectant.

(2) Imò et sponsum cui contra propriam voluntatem fuerat desponsata, cum deprecata instantissimè matrem esset ne nominaret sibi sponsum.

indigentiæ serviunt? » Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus quàm propinquioribus.

3. Præterea, maximè homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quòd non sit magis facienda eleemosyna personæ magis conjunctæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Timoth. v, 8) : *Si quis suorum* (1), *et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*

CONCLUSIO. — Multo sanctiori ac majorem patienti necessitatem, et magis ad commune bonum utili, magis est eleemosyna danda, quàm personæ propinquiori, nisi propinquitatis valdè magnum esset vinculum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 28), « illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quâdam sorte nobis obvenit ut eis magis providere debeamus (2). » Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundùm differentiam conjunctionis et sanctitatis, et utilitatis. Nam multò sanctiori magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum est magis eleemosyna danda quàm personæ propinquiori; maximè si non sit multùm conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatori non est subveniendum, inquantum est peccator, id est, ut per hoc in peccato foveatur (3); sed inquantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet: uno quidem modo ex radice charitatis; et secundùm hoc eleemosyna est meritoria prout in ea servatur ordo charitatis, secundùm quem propinquioribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 30, circa med.): « Est illa probanda liberalitas ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas; melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere. » Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit: et secundùm hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm eleemosyna sit opus misericordiæ; sicut misericordia non est propriè ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 1 ad 2); ita etiam, propriè loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi fortè ex persona alterius; putà cùm aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

ARTICULUS X. — UTRUM ELEEMOSYNA SIT ABUNDANTER FACIENDA.

De his etiam infra, quæst. CXVII, art. 1 ad 2, et II. Cor. VIII.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maximè debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, circa med.). Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit (ibidem) : « Non debent simul effundi opes, sed dispensari. Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

(1) Seu ex græco ἰδίων quasi propriè ad se pertinentium; nempe illorum qui vel sanguine conjuncti sunt, vel quorum cura cuipiam incumbit.

(2) Quoad æquivalentem sensum, sed non omnino quoad verba.

(3) Hinc Augustinus (epist. XLVIII) : Utilius esurienti panis tollitur, si de cibo securus justitiam negligat, quàm esurienti panis frangitur ut injustitiæ seductus acquiescat.

3. Præterea (II. Corinth. VIII, 13), dicit Apostolus : *Non ut aliis sit remissio*, id est, ut alii de vestris otiosè vivant, *vobis autem sit tribulatio*, id est paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed *contra* est quod dicitur (Tob. IV, 9) : *Si multùm tibi fuerit, abundanter tribue.*

CONCLUSIO. — Abundanter eleemosynam facere, ut indigentiam suppleat recipientis, et sit secundùm propriæ facultatis proportionem facta, laudabile est. Sed vitium est sic abundanter dare, ut recipiens superfluum habeat.

Respondeo dicendum quòd abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cùm scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundùm proportionem propriæ facultatis : et sic laudabile est abundanter dare ; unde et Dominus (Luc. XXI) laudavit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit ; observatis tamen his quæ supra dicta sunt (art. 6 hujus quæst.), de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte verò ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter : uno modo quòd suppleat sufficienter ejus indigentiam ; et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo ut superabundet ad superfluitatem ; et hoc non est laudabile ; sed melius est pluribus indigentibus elargiri ; unde et Apostolus dicit (I. Cor. XIII, 3) : *Si distribuero in cibos pauperum :* ubi Glossa interl. dicit : « Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad *secundum* dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis ; sed intelligendum est quòd Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione statûs. Unde subdit ibidem : « Nisi fortè, ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd auctoritas inducta, quantùm ad hoc quod dicit, « non ut aliis sit remissio vel refrigerium, » loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis; cui non est danda eleemosyna, ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum, quorum quidam delicatiùs nutriti indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, ad fin.) : « Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas ; nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales ; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo. » Quantùm verò ad id quod subditur, *Vobis autem tribulatio*, loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed, sicut Glossa (interl. ibidem) dicit, « non hoc ideo dicit, quin melius esset, » scilicet abundanter dare, « sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. »

QUÆSTIO XXXIII.

DE CORRECTIONE FRATERNA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de correctione fraterna ; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm fraterna correctio sit actus charitatis. — 2° Utrùm sit sub præcepto. — 3° Utrùm hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solum ad prælatos. — 4° Utrùm subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere. — 5° Utrùm peccator possit corrigere. — 6° Utrùm aliquis debeat corrigi qui ex correctione fit deterior. — 7° Utrùm

secreta correctio debeat præcedere denuntiationem. — 8° Utrùm testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS I. — UTRUM FRATERNA CORRECTIO SIT ACTUS CHARITATIS.

De his etiam infra, art. 4 corp. et Sent. IV, dist. 19, quæst. II, art. 1 ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim Glossa (ordin. Matth. XVIII) super illud : *Si peccaverit in te frater tuus*, quòd « frater est arguendus ex zelo justitiæ. » Sed justitia est virtus distincta à charitate. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam; prudentis enim est esse bene consiliativum, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 5). Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundùm illud (Galat. VI, 2) : *Alter alterius onera portate; et sic adimplebitis legem Christi*, quæ est lex charitatis. Ergo videtur quòd corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Sed *contra*, corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 1). Ergo et correctio fraterna est actus charitatis.

CONCLUSIO. — Correctio, quà fratris malum et peccatum repellimus, actus misericordiæ ac charitatis est, ut imperantis, et magis quàm infirmitatis curatio, vel subventio; at correctio, quà remedium adhibetur malo, quod vergit in aliorum, et communis boni nocumentum, actus potiùs justitiæ est.

Respondeo dicendum quòd correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest : uno quidem modo, inquantum est nocivum ei qui peccat; alio modo inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur, et etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis; una quidem quæ adhibet remedium peccato, inquantum est quoddam malum ipsius peccantis; et ista est propriè fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare; procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus charitatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum; cujus remotio magis pertinet ad charitatem quàm etiam remotio exterioris damni vel etiam corporalis nocumenti, quantò contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quàm bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus charitatis, potiùs quàm curatio infirmitatis corporalis, vel subventio, quà excluditur exterior egestas. Alia verò correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundùm quòd est in malum aliorum, et præcipuè in nocumentum communis boni; et talis correctio est actus justitiæ (1); cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur secundùm quòd est universalis virtus, ut infra dicetur

(1) Ea correctio dicitur juridica.

(qu. LVIII, art. 5), prout etiam *omne peccatum est iniquitas*, ut dicitur (I. Joan. III, 4), quasi contra justitiam existens.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5 et 7), prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio; tamen cùm per prudentiam aliquid rectè agimus ad finem alicujus virtutis moralis, putà temperantiæ, vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad removendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quòd talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis, prudentiæ verò secundariò quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad *tertium* dicendum, quòd correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur. Intantum enim aliquis supportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; et ex hoc contingit quòd eum satagit emendare.

ARTICULUS II. — UTRUM CORRECTIO FRATERNA SIT IN PRÆCEPTO.

De his etiam Sent. IV, dist. 19, quæst. II, art. 2, quæst. I, et De virt. quæst. III, art. 1 ad 10

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundùm illud Hieronymi (Pelagii in Exposit. Symboli ad Damasc. vers. fin.): « Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. » Sed (Eccli. VII, 14) dicitur : *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ille despexerit*. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et in spiritualibus viris; dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. I, cap. 9, circ. med.), quòd « non solùm inferiores, verùm etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis. » Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, putà pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor; sed debet eum quærere, ut debitum reddat. Oporteret ergo quòd homo quæreret correctione indigentes, ad hoc quòd eos corrigeret; quod videtur inconveniens tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam quia oporteret quòd religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines; quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De verbis Domini (serm. 16, cap. 4, à princ.) : « Si neglexeris corrigere, pejor eo factus est qui peccavit. » Sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

CONCLUSIO. — Cùm fraterna correctio ad fratris emendationem ordinetur, tunc est in præcepto, quando evidens est ejus ex correctione fructus.

Respondeo dicendum quòd correctio fraterna cadit sub præcepto (1).

(1) Ea responsio D. Thomæ certa et communis est.

Sed considerandum est quòd, sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundùm se mali; et nullo modo boni fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco; quia secundùm se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, à med.), et ideo præcepta negativa obligant semper, et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quòd sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundùm quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundùm rationem finis; in istis circumstantiis virtuosi actûs præcipuè attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licèt non perfectè attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. ult. circ. fin.), quòd si parum discedatur à medio, non est contra virtutem; sed si multùm discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem. Et ideo hoc modo cadit sub præcepto secundùm quòd est necessaria ad istum finem; non autem ita quòd quolibet loco, vel tempore frater delinquens corrigatur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum; et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit (lib. De correptione et gratia, cap. 15, paulò à princ.): « Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. » Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. XXXII, art. 5 ad 4), omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad *tertium* dicendum, quòd correctio fraterna tripliciter omitti potest: uno quidem modo meritoriè, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. I, cap. 9, ante med.): « Si propterea quisque objurgandis et corripiendis malè agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos, et premant, atque avertant à fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis. » Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, « quando scilicet formidatur (ut ibi dicitur) judicium vulgi, et carnis excruciatio vel peremptio; dum tamen hæc ita dominentur in animo quòd fraternæ charitati præponantur; » et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente quòd posset eum à peccato retrahere; et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor vel cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corripienda delicta fratris; non tamen ita quòd si ei constaret quòd fratrem

(1) Ut correctio fraterna obligat requiruntur: 1° materia gravis, scilicet peccatum mortale; 2° culpa certa; 3° spes emendationis; 4° necessitas corripiendi, quia non alio hoc officium incumbit; 5° necesse est ut inde corripienti non grave damnum exurgat. Ex his sequitur correctionem fraternam non sæpe ex præcepto dandam (Cf. De Ligorio, Theol. mor. lib. II, n° 34 et seq.).

posset à peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad *quartum* dicendum, quòd illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quòd ei impendamus, non expectantes quòd nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Unde sicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere, cùm tempus fuerit, ut ei debitum reddat; ita qui habet specialiter(1) curam alicujus, debet eum quærere ad hoc quòd eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus; sed sufficit quòd impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim « quasi pro quadam sorte habendum est, » ut Augustinus dicit (De doctrina christiana, lib. I, cap. 28). Et propter hoc dicit (lib. De verbis Domini, serm. 15, in princ.), quòd « admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas; » alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur (Prov. XXIV, 15) : *Ne quæras impietatem in domo justi, et non vastes requiem ejus.* Unde patet quòd nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

ARTICULUS III. — UTRUM CORRECTIO FRATERNA PERTINEAT SOLUM AD PRÆLATOS.

De his etiam Sent. IV, dist. 29, quæst. II, art. 2, et De virt. quæst. III, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus (id habet express. Orig. hom. 7 in Jos. circa med.) : « Sacerdotes studeant illud Evangelii implere : » *Si peccaverit in te frater tuus*, etc. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quòd ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo et fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea, ille qui corripit alium, movet eum suâ admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur à superioribus. Ergo etiam secundùm ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed *contra* est quod dicitur (24, quæst. III, cap. 14) : « Tam sacerdotes, quàm reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt; quatenùs eorum redargutione aut corrigantur à peccatis, aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur. »

CONCLUSIO. — Correptio quæ actus est charitatis, non modo ad prælatos, sed etiam ad quoscumque charitatem habentes spectat : sed correptio quæ est actus justitiæ, ad solos prælatos et judices attinet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), duplex est correctio : una quidem quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem; et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus. Est autem alia correctio quæ est actus justitiæ per quam intenditur bonum commune, quod non solùm procuratur per admo-

(1) Non enim solùm curam spiritualem habens corrigere tenetur, sed quicumque qui habet specialem, tametsi temporalem duntaxat vel civilem, sicut subditum princeps.

nitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii à peccato timentes desistant; et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solùm habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus (1) (De civitate Dei, lib. I, cap. 9, versùs fin.). Sicut enim temporalia beneficia potiùs debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet; ita etiàm beneficia spiritualia, putà correctionem, doctrinam et alia hujusmodi magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere, quòd ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quòd ad hos specialiter pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantùm ad hoc dives est; ita ille qui habet sanum rationis judicium, ex quo possit alterius delictum corrigere; quantùm ad hoc est superior habendus.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus quædam mutuò in se agunt, quia quantùm ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu respectu alterius; et similiter aliquis inquantum habet sanum rationis judicium, in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere; licèt non sit simpliciter superior.

ARTICULUS IV. — UTRUM QUIS TENEATUR CORRIGERE PRÆLATUM SUUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 19, quæst. II, art. 2, quæst. III, et De virt. quæst. III, art. 1 ad 18, et Gal. II, lect. 3 princ. et ad Col. cap. ult. fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim (Exod. XIX, 12) : *Bestia quæ tetigerit montem lapidabitur;* et (II. Regum VI) dicitur quòd Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi à subditis.

2. Præterea (Gal. II, super illud : *In faciem ei restiti*), dicit Glossa (ord. et interl. Ambr.), « ut par. » Ergo cùm subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit (implic. Moral. lib. XXIII, cap. 8, et lib. XXVI, cap. 28, in med.) : « Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit. » Sed aliquis non debet de se meliora sentire quàm de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in Regula (tom. I) : « Non solùm vestri, sed etiam ipsius, id est prælati, miseremini, qui inter vos quantò in loco superiori, tantò in periculo majori versatur. » Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo et prælati sunt corrigendi.

CONCLUSIO. — Non tenentur subditi secundùm correptionem justitiæ, prælatos suos corrigere, sed secundùm charitatis correptionem illos cum reverentia et honore, ac mansuetudine admonere.

Respondeo dicendum quòd correctio illa quæ est actus justitiæ, per coercitionem pœnæ, non competit subdito respectu prælati ; sed correctio fraterna, quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ, ad quam charitatem debet habere, si in ea aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens se

(1) Ita enim : qua in re non utique parem, sed longè graviorem habent causam, qui populorum præpositi constituti sunt in ecclesiis, ut non parcant objurgando peccata : nec ideo tamen ab ejusmodi culpa penitus alienus est, qui licèt præpositus non sit, arguenda negligit, etc.

extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ, vel habitûs; sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visûs. Sed quia actus virtuosus (1) debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione quâ subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corripiantur. Unde Apostolus dicit (I. Timoth. v, 1) : *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum (epist. 8, aliquant. à princ.), quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, et de Ecclesia ejiciens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tunc prælatus inordinatè videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur; et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum à Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis; et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset quantùm ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere, et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus (Colos. ult. 17) scribit de subditis, ut Prælatum suum admoneant, cùm dicit *Dicite Archippo* episcopo : *Ministerium tuum imple.* Sciendum tamen est quòd ubi immineret periculum fidei, etiam publicè essent prælati à subditis arguendi. Unde et Paulus, qui erat subditus Petro propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publicè arguit; et sicut Glossa Augustini (ord. ex epist. 19, nunc 82, cap. 11, sub. fin.) dicit (Gal. II) : « Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi fortè rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam à posterioribus corripi. »

Ad *tertium* dicendum, quòd præsumere se esse simpliciter meliorem quàm sit prælatus suus, videtur esse præsumptuosæ superbiæ; sed æstimare se meliorem quantùm ad aliquid, non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quòd cùm aliquis prælatum charitativè monet, non propter hoc se majorem existimat; sed auxilium impartitur ei, qui « quantò in loco superiori, tantò in periculo majori versatur, » ut Augustinus dicit in Regula (loc. cit. in arg. *Sed cont.*).

ARTICULUS V. — UTRUM PECCATOR DEBEAT CORRIGERE DELINQUENTEM.

De his etiam Sent. IV, dist. 19, quæst. II, art. 2, quæst. II, et Matth. VII, com. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit à præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo videtur quòd propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis potior est quàm corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multò minùs debet abstinere à correctione delinquentis propter peccatum præcedens.

3. Præterea (I. Joan. I, 8), dicitur : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (De summo bono, lib. III, cap. 32, in princ.) (2) : « Non debet vitam aliorum corrigere qui est vitiis subjectus; » et

(1) Sive actus virtutis vel actus à virtute procedens.

(2) Sive Sentent. lib. III, cap. 32, ubi paulò aliter : Non debet aliena vitia corripere qui vitiorum contagionibus adhuc servit.

(Rom. II, 1), dicitur : *In quo alium judicas, teipsum condemnas ; eadem enim agis quæ judicas.*

CONCLUSIO. — Cùm peccatum non tollat totum rationis judicium, potest peccator absque incursu peccati, delinquentem corrigere : quanquam in tali casu corripientis peccatum correctioni delinquentis non parum afferat impedimentum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst ad 2), correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum judicium rationis. Peccatum autem, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXV, art. 1 et 2), non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto judicio rationis ; et secundùm hoc potest ei competere in aliis delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria : primò quidem quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat ; et præcipuè si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud (Matth. VII) : *Quid vides festucam?* etc., dicit Hieronymus : « De his loquitur qui cum mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt. » Secundò redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum ; quia videtur quòd ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud (Matth. VII) : *Quomodo dicis fratri tuo?* etc., exponit Chrysostomus (alius auctor hom. 17, in Oper. imperf., parum ante med.) : « Id est, quo proposito? puta ex charitate, ut salves proximum tuum? Non, quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere. » Tertio modo propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, pecccata ejus austerâ severitate dijudicans, ac si ipse esset justus. Unde Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. II, cap. 19, parum à princ.): « Accusare vitia officium est bonorum virorum et benevolorum ; quod cùm mali faciunt, alienas partes agunt. » Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem libro (ibid.) : « Cogitemus, cùm aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrùm tale sit vitium quod nunquam habuimus ; et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse ; vel tale quod aliquando habuimus, et jam non habemus ; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et non illum ad obtemperandum nobis, sed ad pariter cavendum invitemus. » Ex his ergo patet quòd si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit ; licèt per hoc vel in conscientia fratris vel saltem suâ pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI. — UTRUM QUIS DEBEAT A CORRECTIONE CESSARE PROPTER TIMOREM, NE ILLE FIAT DETERIOR.

De his etiam Sent. IV, dist. 3, quæst. II, art. 2 ad 1, et De virt. quæst. III, art. 1 ad 1, et Ephes. V, lect. 4 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non debeat à correctione alterius cessare propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundùm illud Psalmistæ (Psalm. VI, 3) : *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet cessare,

quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergò multò magis debet homo peccantem corrigere, quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundùm Hieronymum (ex quo non occurrit, sed habetur ex Greg. hom. 7 in Ezech. aliquant. à princ. et in Glossa Lyrani, sup. illud Matth. xv : *Scis quia Pharisæi*), veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cùm ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), videtur quòd non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea, secundùm Apostolum (ad Rom. III), non sunt facienda mala ut veniant bona. Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniant mala (1). Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. IX, 8) : *Noli arguere derisorem, ne oderit te;* ubi dicit Glossa (ordin. Greg. Moral. lib. VIII, cap. 24, in med.) : « Non est timendum ne tibi derisor, cùm arguitur, contumelias inferat; sed hoc potiùs providendum, ne tractus ad odium inde fiat pejor. » Ergo cessandum est à correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

CONCLUSIO. — Quanquam nunquam justitiæ correptio, quæ ad prælatos spectat, dimittenda sit propter turbationem ejus qui corripitur; correptio tamen charitatis fraternæ, ubi probabiliter æstimatur quòd peccator, admonitione contemptâ, in pejora sit lapsurus, laudabiliter omittitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), duplex est correctio delinquentis : una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam; et talis correctio non est dimittenda propter turbationem ejus qui corripitur : tum quia si propriâ sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas, ut peccare desistat (2) : tum etiam quia si incorrigibilis (3) sit, per hoc providetur bono communi; dum servatur ordo justitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus. Alia verò est correctio fraterna; cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem; et ideo ubi probabiliter æstimatur quòd peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correctione desistendum; quia ea quæ sunt ad finem debent regulari secundùm quod exigit ratio finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd medicus quâdam coactione utitur in phreneticum, qui curam ejus recipere non vult; et huic assimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad *secundum* dicendum, quòd de correctione fraterna datur præceptum, secundùm quòd est actus virtutis; hoc autem est secundùm quòd proportionatur fini; et ideo quando est impeditiva finis, putà cùm efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem (4). Et ideo correctio fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni; et ideo cùm prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eveniat malum.

(1) Ita expressè Apostolus (Rom. III, 8) : Et non (sicut blasphemamur), et sicut aiunt quidam nos dicere, faciamus mala ut eveniant bona.

(2) Al., *ut peccata dimittat.*

(3) Ita Mss. passim, et editi plurimi. Garcia et edit. Patav. 1712, *corrigibilis.*

(4) Juxta illud philosophicum axioma ex Boëtio in Topicis : *Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est.*

ARTICULUS VII. — UTRUM IN CORRECTIONE FRATERNA DEBEAT EX NECESSITATE PRÆCEPTI ADMONITIO SECRETA PRÆCEDERE DENUNTIATIONEM.

De his etiam Sent. IV, dist. 19, quæst. II, art. 5, quæst. I ad 1, et quodl. XI, art. 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipuè debemus Deum imitari, secundùm illud (Eph. v, 1) : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione.* Deus autem interdum publicè punit hominem (1) pro peccato, nullà secretâ admonitione præcedente. Ergo videtur quòd non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 15, parum à princ.), « ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. » Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nullâ secretâ monitione præcedente; sicut legitur (Gen. XXXVII) : quòd *Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo;* et (Act. v) dicitur quòd Petrus Ananiam et Saphiram occultè defraudantes de pretio agri publicè denuntiavit, nullâ secretâ admonitione præmissâ; ipse etiam Dominus non legitur secretò admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea, accusatio est gravior quàm denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nullâ admonitione secretâ præcedente; determinatur enim in decretali (cap. *Qualiter*, 24, De accusationibus), quòd « accusationem debet præcedere sola inscriptio. » Ergo videtur quòd non sit de necessitate præcepti quòd secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile quòd ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus. quòd in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nullà secretà admonitione præmissà. Ergo videtur quòd hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quòd eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. De verb. Dom.), exponens illud: *Corripe ipsum inter te et ipsum solum* (serm. 16, cap. 4, circ. med.) : « Studens correctioni, parcens pudori; fortè enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum; et quem vis facere meliorem, facis pejorem. » Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

CONCLUSIO. — Oportet secretam admonitionem, publicam præcedere delinquentis denuntiationem, ubi peccata occulta sunt, et non contra commune bonum : ubi verò publica peccata sunt, vel occulta contra bonum commune commissa, non est semper necesse præcedere secretam admonitionem, sed interdum secretà admonitione omissâ, procedendum est ad denuntiationem.

Respondeo dicendum quòd circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantùm adhibendum remedium ei qui pec-

(1) Ut variis exemplis ex Veteri præsertim Testamento probari potest; putà, Chore, Dathan, Abiron

cavit, ut melior fiat; sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publicè arguenda, secundùm illud Apostoli (I. ad Tim. v, 20): *Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant;* quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit (lib. De verb. Dom. loc. cit. cap. 7). Si verò sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit (Matth. xviii): *Si peccaverit in te frater tuus.* Quando enim te offendit publicè coram aliis, jam non solùm in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt, quæ sunt in nocumentum proximorum vel corporale, vel spirituale; putà si aliquis occultè tractet, quomodo civitas tradatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines à fide avertat. Et quia ille qui sic occultè peccat, non solùm in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur; nisi fortè aliquis firmiter æstimaret quòd statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire (1). Quædam verò peccata sunt quæ solùm sunt in malum peccantis, et ejus in quem peccatur, vel quia à peccante solùm læditur, vel saltem ex sola notitia; et tunc ad hoc solùm tendendum est ut fratri peccanti subveniatur; et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minùs necessarium, ut vita totius conservetur; ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet si potest, sic emendare fratrem quantùm ad conscientiam, ut fama ejus conservetur; quæ quidem est utilis primò quidem ipsi peccanti, non solùm in temporalibus, in quibus quantùm ad multa homo patitur detrimentum, amissâ famâ; sed etiam quantùm ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur, unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrenatè peccant. Unde Hieronymus dicit (sup. illud Matth. xviii): *Si peccaverit in te:* « Corripiendus est seorsùm frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato. » Secundò debet conservari fama fratris peccantis: tum quia, uno infamato, alii infamantur, secundùm illud Augustini (epist. ad plebem Hipponensem, 77, al. 137, inter med. et fin.): « Cùm de aliquibus qui sanctum nomen profitentur (2), aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur; » tum etiam quia ex peccato unius publicato alii provocantur ad peccandum. Sed quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ, fratris conscientia per publicam denuntiationem à peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quòd secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia occulta sunt Deo nota: et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum: et tamen plerumque Deus peccatores quasi secretâ admonitione arguit, interiùs inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundùm illud (Job, xxxiii, 15): *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit.*

(1) Sciendum est, ait Sylvius, in peccato hæresis, vel nunquam, vel rarissimè accidere quòd firmiter existimari possit mala ex eo regulariter sequentia per secretam admonitionem statim posse impediri.

(2) Scilicet intelligit episcopos, clericos, monachos, moniales, et cæteros, *qui totam vitam suam Dei cultui manciparunt, seque totos Deo dederunt* ut loquar cum Chrysostomo (lib. De comparat. regis et monachi).

Ad *secundum* dicendum, quòd Dominus peccatum Judæ, tanquam Deus, sicut publicum habebat; unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Saphiræ, tanquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est (1) quòd fratres suos quandoque admonuerit, licèt non sit scriptum. Vel potest dici quòd peccatum publicum erat inter fratres; unde dicit pluraliter: *Accusavit fratres suos.*

Ad *tertium* dicendum, quòd quando imminet periculum multitudinis (2), non habent ibi locum hæc verba Domini; quia tunc frater peccans non peccat in te tantùm.

Ad *quartum* dicendum, quòd hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant; unde sunt quasi quædam commemorationes potiùs oblitarum culparum, quàm accusationes, vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad *quintum* dicendum, quòd prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundùm illud (Act. v, 29): *Obedire oportet Deo magis quàm hominibus.* Et ideo quando prælatus præcepit ut sibi dicatur quòd quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sanè, salvo ordine fraternæ correctionis; sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expressè præciperet contra hunc ordinem à Domino institutum; et ipse peccaret præcipiens, et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens: unde non esset ei obediendum; quia prælatus non est judex occultorum (3), sed solus Deus; unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis nisi inquantum per aliqua judicia manifestantur, putà per infamiam, vel per aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et judex sæcularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS VIII. — UTRUM TESTIUM INDUCTIO DEBEAT PRÆCEDERE PUBLICAM DENUNTIATIONEM.

De his etiam Sent. IV, dist. 19, quæst. II, art. 3, quæst. II, et quodl. XI, art. 12 et 13.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic « magis homo esset proditor criminis quàm corrector fratris, » ut Augustinus dicit (lib. De verb. Dom. serm. 16, cap. 7). Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit in Regula (tom. I) quòd « priùs præposito

(1) Seu *piè præsumendum*. Quod si non admonuit, fortè credidit se non ab illis audiendum quibus erat exosus.

(2) In quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem, ait ipse D. Thomas (quæst. disput. De corrept. fratern. art. 2 ad 10).

(3) Ita codd. Alcan. et Camer. quibus accedit Garcia. Al., *judex judiciorum occultorum*.

debet ostendi quàm testibus. » Sed ostendere præposito, vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. XVIII, 16) : *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum*, etc.

CONCLUSIO. — **Testium inductio publicam præcedere debet in correctione denuntiationem.**

Respondeo dicendum quòd de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quòd principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio, ut primò paucis indicetur peccatum fratris qui possint prodesse, et non obesse; ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam sic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primò frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulteriùs procedendum; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulteriùs procedi, secundùm quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in Regula (loc. cit. in arg. 4), quòd « peccatum fratris non debet occultari, ne putrescat in corde. » Et ideo aliter dicendum est quòd post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est; ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quòd secreta admonitio non valet, procedendum est ulteriùs, quantumcumque sit peccatum occultum ad testium inductionem; nisi fortè probabiliter æstimaretur quòd hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur; quia propter hoc est totaliter à correctione cessandum, ut supra dictum est (art. 6 hujus quæst.).

Ad *secundum* dicendum, quòd homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd testes possunt induci propter tria : uno modo ad ostendendum quòd hoc sit peccatum, de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; secundo modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in Regula (loc. sup. cit.); tertio modo ad testificandum quòd frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit (hom. 61 in Matth. circa med.).

Ad *quartum* dicendum, quòd Augustinus intelligit quòd priùs dicatur prælato quàm testibus, secundùm quòd prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quàm alii; non autem quòd dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco judicis residenti.

QUÆSTIO XXXIV.

DE ODIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati; et primo de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundò de acedia et invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis; tertiò de discordia et schismate, quæ opponuntur paci; quartò de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ. Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm Deus possit odio haberi. — 2° Utrùm odium Dei sit maximum

peccatorum. — 3° Utrùm odium proximi semper sit peccatum. — 4° Utrùm sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum. — 5° Utrùm sit vitium capitale. — 6° Ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS I. — UTRUM QUIS POSSIT DEUM ODIO HABERE.

De his etiam supra, quæst. XIII, art. 4, et Sent. IV, dist. 50, quæst. II, art. 1, quæst. V, et Joan. V, lect. 8, et cap. 15, lect. 5, et Rom. VIII, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius (De divinis nominibus, cap. 4, lect. 5), quòd « omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum. » Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

2. Præterea, in Apocryphis Esdræ (lib. II, cap. 4) dicitur quòd « omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus. » Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur (Joan. XIV). Ergo omnes diligunt Deum, et nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed, sicut Dionysius dicit (De divinis nominibus, cap. 1, lect. 2, et cap. 4, lect. 3), Deus omnia ad seipsum convertit. Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed *contra* est quòd dicitur (Psal. LXXIII, 23) : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper ;* et (Joan. XV, 24) : *Nunc autem et viderunt, et oderunt me, et Patrem meum*, etc.

CONCLUSIO. — Quanquam Deus secundùm essentiam suam à nullo possit odio haberi, secundùm quosdam tamen justitiæ suæ effectus, potest ab aliquibus odio haberi.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. XXIX, art. 1), odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest : uno modo secundùm seipsum, putà cùm per essentiam videtur; alio modo per effectus suos, cùm scilicet *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (1). Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur; et ideo impossibile est quòd aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat. Sed effectus ejus aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ; quia esse, vivere et intelligere est et appetibile et amabile omnibus; quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundùm quòd Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam; quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum ; et quantùm ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et pœnarum inflictor.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit quantùm ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit quantùm ad hoc quòd apprehenditur Deus ut causa illorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur; inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

(1) Hic per *invisibilia Dei* significatur ipsa essentia divina; quæ una quidem in se, multipliciter tamen variarum perfectionum nominibus propter conceptûs nostri diversitatem nuncupatur, ut ibi quoque S. Thomas explicat (lect. 6).

(2) Annon etiam de amore per participationem intelligendum quo Deum quia naturaliter participant omnia, naturaliter amant ? ut ex ibi adjunctis patet.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus convertit omnia ad seipsum, inquantum est essendi principium; quia omnia, inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS II. — UTRUM ODIUM DEI SIT MAXIMUM PECCATORUM.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 2 ad 5, et 1 2, quæst. LXXIII, art. 4 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur (Matth. XII). Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex supra dictis patet (quæst. XIV, art. 2). Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elongatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem, quamvis Deum odio habeat, ipsum tamen cognoscit. Ergo videtur quòd gravius sit peccatum infidelitatis quàm peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solùm ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati; inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed *contra* est quòd « optimo opponitur pessimum, » ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 10, circa princ.). Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

CONCLUSIO. — Cùm per Dei odium, per se homo avertatur à Deo, ipsum Dei odium inter peccata gravissimum esse consequitur.

Respondeo dicendum quòd defectus peccati consistit in aversione à Deo, ut dictum est (quæst. X, art. 3). Hujusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione à Deo. Hæc autem voluntaria aversio à Deo per se quidem importatur in odio Dei; in aliis autem peccatis quasi participativè et secundùm aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundùm se refugit id quod odit. Unde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundùm se ab eo avertitur; sed in aliis peccatis, putà cùm aliquis fornicatur, non avertitur à Deo secundùm se, sed secundùm aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem; quæ habet annexam aversionem à Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundùm aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. XXV, cap. 2, parum à princ.), « aliud est bona non facere, et aliud est bonorum odisse datorem (1); sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. » Ex quo datur intelligi quòd odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare; quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est quòd odium Dei maximè est peccatum in Spiritum sanctum, secundùm quòd peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati; ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria, et ideo tantò est gravior, quantò est

(1) Al. *doctorem*.

magis voluntaria. Quòd autem sit voluntaria, provenit ex hoc quòd aliquis odio habet veritatem quæ proponitur. Unde patet quòd ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides; et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est majus peccatum quàm infidelitas.

Ad *tertium* dicendum, quòd non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reverentia divinæ justitiæ. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 28) quòd mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amare. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. xxv, loc. cit. ad 1) : « Sicut nonnunquam gravius est peccatum diligere quàm perpetrare; ita nequius est odisse justitiam quàm non fecisse. »

ARTICULUS III. — UTRUM OMNE ODIUM PROXIMI SIT PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. xxv, art. 6, et Psalm. xxiv.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis vel consiliis legis divinæ, secundùm illud (Proverb. viii, 8) : *Justi sunt omnes sermones mei; non est in eis pravum quid, neque perversum.* Sed (Luc. xiv, 26) dicitur : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, non potest esse meus discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum, in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus; dicitur enim (Rom. i, 30) : *Detractores Deo odibiles.* Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturale est peccatum; quia peccatum est « recessus ab eo quod est secundùm naturam, » ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. ii, cap. 4 et 30, et lib. iv, cap. 21). Sed naturale est unicuique rei quòd odiat illud quod est sibi contrarium, et quòd nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quòd aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed *contra* est quod dicitur (1. Joan. ii, 9) : *Qui odit fratrem suum, in tenebris est.* Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

CONCLUSIO. — Fratris odium, ut fratris, semper peccatum est.

Respondeo dicendum quòd odium amori opponitur, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxix, art. 2). Unde tantùm habet odium de ratione mali, quantùm amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundùm id quod à Deo habet, id est, secundùm naturam et gratiam; non autem debetur ei amor secundùm id quod habet à seipso et diabolo, scilicet secundùm peccatum et justitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ (1) justitiæ; sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quòd in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem; ejusdem enim rationis est quòd velimus bonum alicujus, et quòd odiamus malum ipsius. Unde simpliciter accipiendo odium fratris, semper est cum peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd parentes, quantùm ad naturam et affinitatem quâ nobis conjunguntur, sunt à nobis secundùm præceptum Dei honorandi, ut patet (Exod. xx). Odiendi autem sunt quantùm ad hoc quòd impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus in detractoribus odio habet cul-

(1) Ita Mss. et edit. veteres libri. Garcia et edit. Patav. delent vocem *divinæ* velut otiosam.

pam, non naturam; et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad *tertium* dicendum, quòd homines secundùm bona quæ habent à Deo, non sunt nobis contrarii; unde quantùm ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundùm quòd contra nos inimicitias exercent; quod ad eorum culpam pertinet; et quantùm ad hoc sunt odio habendi : hoc enim in eis debemus habere odio quòd nobis sunt inimici.

ARTICULUS IV. — UTRUM ODIUM PROXIMI SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM QUÆ IN PROXIMUM COMMITTUNTUR.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 4 et 6, et 1 2, quæst. XLVI, art. 6, et De malo, quæst. XII, art. 4 et 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim (I. Joan. III, 15): *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus, est amor; omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed *contra*, « malum dicitur, quia nocet, » secundùm Augustinum (Enchirid. cap. 12). Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata quàm per odium, putà per furtum, et homicidium, et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Chrysostomus (alius auctor), exponens illud (Matth. v): *Qui solverit unum de mandatis istis minimis,* dicit (hom. 10 in Oper. imperf. versùs fin.). « Mandata Moysi : *Non occides; non adulterabis,* in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi, scilicet : *Non irascaris; non concupiscas,* in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. » Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quàm homicidium.

CONCLUSIO. — Quanquam si spectemus nocumentum quod homini infertur, pejora sint exteriora peccata, quàm odium interius; si tamen spectemus interiorem voluntatis deordinationem, odium proximi cæteris gravius est.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus: uno quidem modo ex deordinatione ejus qui peccat; alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est majus peccatum quàm exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimùm in homine, et ex qua est radix peccati : unde etiam, si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata; putà cùm aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit; et si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio (1). Sed quantùm ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata quàm interius odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Hic non loquitur de formali odio, quod est speciale peccatum, sed de generali quod involvitur in omnibus peccatis quæ committuntur in proximum, quatenùs omnia illa includunt voluntatem ipsi nocendi.

ARTICULUS V. — UTRUM ODIUM SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 6, et De malo, quæst. XII, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium sit vitium capitale. Odium enim directè opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundùm inclinationem passionum, secundùm illud (Rom. VII, 5): *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. XXV, art. 1 et 2). Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principaliùs respicit malum quàm alia passio. Ergo videtur quòd odium debet poni vitium capitale.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Odium, cùm gravissimum sit, ob idque in peccatis termini potiùs quàm principii rationem habeat, inter vitia capitalia minimè annumeratur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4), vitium capitale est ex quo ut frequentiùs alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ, corrumpitur. Unde oportet quòd primò recedatur ab eo quod est minùs secundùm naturam; et ultimò ab eo quod est maximè secundùm naturam: quia id quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione. Id autem quod est maximè et primò naturale homini, est quòd diligat bonum, et præcipuè bonum divinum et bonum proximi; et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum; et ideo odium non est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (Physic. lib. VII, text. 18), « virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quòd sit bene disposita secundùm suam naturam. » Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale quod est primum et principale in ordine naturali; et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum; et eâdem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd odium mali, quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi; quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ (1), sicut et amor extranei boni.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est malum: quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono; et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones: est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale, sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ; et hujusmodi mali odium oportet quòd sit in ultimo (2). Hoc autem odium est vitiorum, non autem primum.

(1) Construendo non cum natura sed cum *corruptione*; ut sit sensus nimirum quòd naturam testetur jam corruptam; sive jam factam in natura corruptionem significat.

(2) Sive ultimum locum teneat.

ARTICULUS VI. — UTRUM ODIUM ORIATUR EX INVIDIA.

De his etiam infra, quæst. XXXVI, art. 4, et De malo, quæst. X, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est « tristitia quædam de alienis bonis. » Odium autem non oritur ex tristitia, sed potiùs è converso; tristamur enim de præsentia malorum, quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut supra habitum est (quæst. XXV, art. 1, et quæst. XXVI, art. 2). Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia; non enim invidemus his qui maximè à nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum (Rhet. lib. II, cap. 10) (1). Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea, unius effectûs una est causa. Sed odium causatur ex ira; dicit enim Augustinus Regula (tom. I), quòd « ira crescit in odium. » Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), quòd « de invidia oritur odium. »

CONCLUSIO. — Ut ex delectatione gignitur amor, ita ex invidia, quæ interior tristitia est de bono proximi, gignitur odium.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), odium proximi est ultimum in progressu peccati, eò quòd opponitur dilectioni, quâ naturaliter proximus diligitur. Quòd autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quòd intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 13 et 14, et lib. X, cap. 11). Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni; ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cùm invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quòd bonum proximi reddatur nobis odiosum; et inde est quòd « ex invidia oritur odium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia vis appetitiva, sicut et apprehensiva, reflectitur super suos actus (2); sequitur quòd in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundùm ergo primum processum appetitivi motûs ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cùm quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni; sequitur quòd delectatio causet amorem. Et secundùm eamdem rationem sequitur quòd tristitia causet odium.

Ad *secundum* dicendum, quòd alia ratio est de dilectione et odio; nam dilectionis objectum est bonum (3), quod à Deo in creaturas derivatur; et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus; unde etiam supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), quòd Deus non habetur odio, nisi inquantum apprehenditur secundùm suos effectus: et ideo per prius est odium proximi quàm odium Dei. Unde cùm invidia ad proximum sit mater odii

(1) Ubi propinquos vel tempore, vel loco, vel ætate, vel fama seu gloria explicat.

(2) Apprehensiva nempe, cùm suam ipsam apprehensionem apprehendit; appetitiva, cùm in suo ipsius appetitu complacentiam quamdam habet.

(3) Ut sic est secundùm se; quod in bonum essentiale ac in bonum participatum dividitur.

quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet, secundùm diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; et secundùm hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia; directiùs tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile; sed ex ira oritur odium secundùm quoddam augmentum; nam primò per iram appetimus malum proximi, secundùm quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ; postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quòd homo malum proximi absolutè desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quòd odium ex invidia causatur formaliter secundùm rationem objecti, ex ira autem dispositivè.

QUÆSTIO XXXV.

DE ACEDIA (1), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino, cui gaudio opponitur acedia; et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primò considerandum est de acedia; secundò de invidia. Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm acedia sit peccatum. — 2° Utrùm sit speciale vitium. — 3° Utrùm sit mortale peccatum. — 4° Utrùm sit vitium capitale.

ARTICULUS I. — UTRUM ACEDIA SIT PECCATUM.

De his etiam De malo, quæst. II, art. 1 corp. fin. et art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur neque vituperamur, secundùm Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 5). Sed acedia est quædam passio; est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 14), et supra habitum est (1 2, quæst. XXXV, art. 8). Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est hujusmodi; dicit enim Cassianus (De institutis monasteriorum, lib. X, cap. 1): « Maximè acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti. » Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit; dicit enim Cassianus (in eodem lib. cap. 2, parum à princ.), quòd « acedia provenit ex hoc quòd aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere; et absentia longèque posita magnificat monasteria; » quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundùm illud (Eccli. XXI, 2): *Quasi à facie colubri fuge peccatum.* Sed Cassianus dicit (in eodem lib. cap. ult. in fin.): « Experimento probatum est, acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam. » Ergo acedia non est peccatum.

Sed *contra*, illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed acedia est hujusmodi: dicitur enim (Eccli. VI, 25): *Subjice humerum tuum, et porta illam*, scilicet spiritualem sapientiam, *et ne acedieris* (2) *in vinculis ejus*. Ergo acedia est peccatum.

(1) Sicut ex græco ἀκηδία quod incuriam significat; ex κῆδος (quod est labor vel cura) derivatur; indeque velut curæ neglectus, vel tædium laboris intelligitur acedia.

(2) *Ne acedieris*, vel ne tædium patiaris.

CONCLUSIO. — Acedia, cùm tristitia sit de bono divino, quod secundùm charitatem diligendum est, eam semper peccatum esse necessarium est.

Respondeo dicendum quòd acedia, secundùm Damascenum (loc. sup. cit.), « est quædam tristitia aggravans; » quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat; sicut ea quæ sunt acida (1), etiam frigida sunt Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa (ord. Aug.), supra illud (Psal. CVI): *Omnem escam abominata est anima eorum* (2); et à quibusdam dicitur quòd acedia est « torpor mentis bona negligentis inchoare. » Hujusmodi autem tristitia semper est mala: quandoque quidem etiam secundùm seipsam, quandoque verò secundùm effectum. Tristitia enim secundùm se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, et verè bonum; sicut è contrario mala delectatio est quæ est de eo quod est apparens bonum, et verè malum. Cùm ergo spirituale bonum sit verè bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundùm se mala. Sed etiam tristitia quæ est de verè malo, mala est secundùm effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter à bono opere retrahat. Unde et Apostolus (II. Corinth. II) non vult ut *pœnitens majori tristitiâ de peccato absorbeatur*. Quia ergo acedia, secundùm quòd hic sumitur, nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundùm se, et secundùm effectum. Et ideo acedia est peccatum; malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex supra dictis patet (qu. X, art. 2, et 1 2, qu. LXXIV, art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd passiones secundùm se non sunt peccata; sed secundùm quòd applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quòd applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundùm se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile; sed tristitia de malo moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterùm tristitia immoderata de malo nominat aliquid vituperabile (3). Et secundùm hoc acedia ponitur peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd passiones appetitûs sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quòd per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum; et ideo potest contingere quòd secundùm aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit: et ideo jejunantes circa meridiem, quando jam incipiunt sentire defectum cibi, et urgeri ab æstibus solis, magis ab acedia impugnantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat; sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potiùs ad ingratitudinem, quòd bona quæ quis à Deo possidet, contemnat: et ex tali contemptu sequitur acedia; de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quòd tamen bona sibi divinitùs provisa non contemnat; quia sic ei tristia redderentur.

Ad *quartum* dicendum, quòd peccatum semper est fugiendum; sed impugnatio (4) peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resis-

(1) Alludendo ad *acidia* nomen præsumptitium quasi latinum esset.

(2) Quod scilicet ad fastidium refert Augustinus ibi: jam fastidium, inquit, patiuntur; jam fastidio languent; jam fastidio periclitantur, etc. Sic et Ps. CXVIII, 28: *Dormitavit anima mea præ tædio.*

(5) Qualis tristitia sæculi quæ mortem operatur (II. Cor. VII, 10) per oppositum ad aliam secundùm Deum tristitiam quæ ibi præmittitur et salutem dicitur operari.

(4) Quâ scilicet peccatum nos impugnat.

tendo; fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria; unde dicitur (I. Corinth. VI, 18): *Fugite fornicationem* (1); resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia; quia quantò magis cogitamus de bonis spiritualibus, tantò magis nobis placentia redduntur (2); ex quo cessat acedia.

ARTICULUS II. — UTRUM ACEDIA SIT SPECIALE VITIUM.

De his etiam De malo, quæst. XI, art. 2 et 3, et 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito; nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, et gulosus de bono abstinentiæ. Cùm ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est (art. præc.), videtur quòd acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, acedia, cùm sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cùm sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quòd contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor; ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa; unde et acedia tædium quoddam est: refugere autem labores, et quærere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud est quàm pigritia; quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) distinguit acediam (3) ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

CONCLUSIO. — Acedia, quæ tristitia est de bono divino, ex charitate diligendo, speciale vitium est charitati contrarium: at acedia, quia tristamur de bono cujuslibet virtutis, generale vitium est.

Respondeo dicendum quòd cùm acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii: quia, sicut dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 1), omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quòd sit speciale vitium acedia, inquantum refugit spirituale bonum, prout est laboriosum, vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum: quia hoc etiam non separaret acediam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est quòd in spiritualibus bonis est quidem ordo; nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum; circa quod est specialis virtus, quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu; sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia quà quis tristatur de bono spirituali (4), quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed

(1) Vitando cogitationes immundas et quaslibet occasiones, ait etiam ibi S. Thomas, lect. III.

(2) Reverà, inquit Bernardus (serm. III De ascens.), cùm inceperis, tristitia implebit cor tuum; sed si perseveraveris, tristitia tua convertetur in gaudium.

(3) Non sub nomine *acediæ*, sed sub nomine *tristitiæ*, ad illa verba (Job, XXXIX) : *Exhortationem ducum et ululatum exercitûs*.

(4) Spiritualia bona, inquit auctor (art. 4 ad 2), de quibus tristatur acedia sunt et finis et id quod est ad finem.

tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM ACEDIA SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. XI, art. 1 corp. et art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta Decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quàm peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere corde per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis; dicit enim Cassianus (De institutis cœnobiorum, lib. X, cap. 1), quod « acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis, ac frequens. » Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Cor. VII, 10) : *Tristitia sæculi mortem operatur*. Sed hujusmodi est acedia; non enim est tristitia secundùm Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, et salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Acedia, quæ tristitia est perfecta de spirituali bono divino, peccatum mortale ex suo genere est, cùm charitati adversetur : at acediam imperfectam, secundùm sensualitatis motum sine rationis consensu, veniale peccatum esse constat.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXVIII, art. 1 et 2), peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundùm quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quod de se secundùm propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia; nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 1); acedia autem est tristitia de bono spirituali, inquantum est bonum divinum (1). Unde secundùm suum genus acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est in omnibus peccatis quæ sunt secundùm suum genus mortalia, quòd non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem (2) consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actûs est peccatum veniale; sicut in genere adulterii concupiscentia, quæ sistit (3) in sola sensualitate, est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediæ in sola sensualitate quandoque est propter repugnantiam carnis ad spiritum, et tunc est peccatum veniale; quandoque verò pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam, et horrorem, et detestationem boni

(1) Acedia, ait B. Thomas (De malo, quæst. II, art. 3 ad 4), dicit recessum à bono divino, cui mens ex necessitate debet inhærere.

(2) Ita metaphoricè tantùm sive analogicè dictam, ut ad plenam peccati rationem nihil illis deesse significat; sicut *perfectum furem* vel *perfectum calumniosum* appellamus.

(3) Ita optimè codices, et exempl. passim. Al., *consistit*.

divini, carne contra spiritum omnino prævalente, et tunc manifestum est quòd acedia est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati; in quo, secundùm quòd est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo; cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad *secundum* dicendum, quòd acedia non est recessus mentalis à quocumque spirituali bono, sed à bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quòd aliquis cogit eum implere opera virtutis quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ; sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ; qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ARTICULUS IV. — UTRUM ACEDIA DEBEAT PONI VITIUM CAPITALE.

De his etiam infra, quæst. XXXVI, art. 4 corp. et Sent. IV, dist. 42, quæst. II, art. 5 corp. fin. et De malo, quæst. XI, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5). Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), sex filias acediæ (1); quæ sunt « malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita; » quæ non videntur convenienter oriri ex acedia : nam rancor idem esse videtur quòd odium; quod oritur ex invidia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6); malitia autem est genus ad omnia vitia (2); et similiter evagatio mentis circa illicita in omnibus vitiis invenitur; torpor autem circa præcepta idem videtur esse quòd acedia; pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus (De summo bono, lib. II, cap. 37, sed express. in comment. in Deut. cap. 16, circa med.) distinguit vitium acediæ à vitio tristitiæ, dicens, « tristitiam esse, inquantum recedit à graviori et laborioso, ad quod tenetur; acediam autem inquantum se convertit ad quietem indebitam; et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem; de acedia verò dicit oriri septem, quæ sunt : otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. » Ergo videtur quòd vel à Gregorio, vel ab Isidoro malè assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed *contra* est quod idem Gregor. dicit (Moral. lib. XXXI, loc. cit.) acediam esse vitium capitale, et habere prædictas filias.

CONCLUSIO. — Cùm acedia tristitia sit de spiritali bono divino, vitium capitale necessariò est; cujus filiæ sunt : malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, ac mentis evagatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4), vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur secundùm rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti; ita etiam propter tristitiam

(1) Seu *tristitiæ*, ut eam ibi vocat, et jam indicatum est; nec tristitiæ cujuscumque sed quæ gaudio spirituali opponitur.

(2) Hinc et græcè κακία communiter sumitur pro vitio, cùm tamen malitiam propriè significet.

multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde, cùm acedia sit tristitia quædam, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. et 1 2, quæst. xxxv, art. 8), convenienter ponitur vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd acedia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Gregorius convenienter assignat filias acediæ. Quia enim, ut Philosophus dicit (Eth. lib. viii, cap. 5 et 6), « nullus diù absque delectatione potest manere cum tristitia, » necesse est quòd ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo ut homo recedat à contristantibus; alio modo ut ad alia transeat, in quibus delectatur : sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundùm Philosophum (Ethic. lib. x, cap. 6, circa med.). In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur : quia primò homo fugit contristantia; secundò etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantùm ad ardua, quæ subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem; quantùm autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per torporem circa præcepta. Impugnatio autem constristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est circa homines qui ad bona spiritualia inducunt (1), et hic est rancor; quandoque verò se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; et hoc propriè est malitia. Inquantum autem propter tristitiam à spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ evagatio circa illicita. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur; nam malitia non accipitur hìc secundùm quòd est genus vitiorum, sed sicut dictum est (hìc sup.). Rancor etiam non accipitur hìc communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est (ibid.). Et idem dicendum est de aliis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam Cassianus (De instit. cœnob. lib. x, cap. 1, et lib. ix, cap. 1) distinguit tristitiam ab acedia. Sed convenientiùs Gregorius (loc. cit. arg. 2) acediam tristitiam nominat : quia, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundùm quòd aliquis recedit à gravi et laborioso opere, vel secundùm quascumque alias causas aliquis tristetur; sed solùm secundùm quòd tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem acediæ : quæ intantum se convertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex acedia et tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit : nam amaritudo, quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa præcepta; circa quæ est aliquis otiosus, omnino ea prætermittens, et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque, quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad evagationem mentis circa illicita; quæ quidem secundùm quòd in ipsa arce mentis residet volentis importunè ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis; secundùm autem quòd pertinet ad cognitionem, dicitur curiositas; quantùm autem ad locutionem, dicitur verbositas; quantùm autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al., *inducuntur*.

aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis; quantùm autem ad diversa loca dicitur instabilitas; vel potest accipi instabilitas secundùm mutabilitatem propositi.

QUÆSTIO XXXVI.

DE INVIDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de invidia: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Quid sit invidia. — 2° Utrùm sit peccatum. — 3° Utrùm sit peccatum mortale. — 4° Utrùm sit vitium capitale; et de filiabus ejus.

ARTICULUS I. — UTRUM INVIDIA SIT TRISTITIA.

De his etiam infra, art. 2, et De malo, quæst. x, art. 1 ad 6, et art. 2 ad 1, et quæst. xi, art. 3 et 4 corp. et Job, 5, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum. Sed objectum invidiæ est bonum; dicit enim Gregorius (Moral. lib. v, cap. 31, ante med.), de invido loquens: « Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quam felicitas torquet aliena. » Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ; dicit enim Philosophus (Rhetor. lib. ii, cap. 10, in princ.): « Invidebunt tales, quibus sunt quoad aliquid similes aut secundùm genus, aut secundùm cognitionem, aut secundùm staturam, aut secundùm habitum, aut secundùm opinionem. » Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur; unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxxvi, et quæst. xlvii, art. 3), cùm de passionibus ageretur. Sed illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi, ut patet per Philosophum (Rhetor. lib. ii, loc. cit.). Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cùm memoria bonorum habituum sit causa delectationis, ut supra dictum est (1 2, qu. xxxii, art. 3), non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus (Rhetor. lib. ii, loc. cit.) quòd « his aliqui invident qui habent, aut possederunt quæ ipsis (1) conveniebant, aut quæ ipsi quandoque possidebant. » Ergo invidia non est tristitia.

Sed *contra* est quod Damascenus (Orth. fid. lib. ii, cap. 14) (2) ponit invidiam speciem tristitiæ, et dicit, quòd « invidia est tristitia de alienis bonis. »

CONCLUSIO. — Invidia est tristitia de bono proximi, prout proprium malum æstimatur, et diminutivum proprii boni.

Respondeo dicendum quòd objectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium (3); et secundùm hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo quando quis tristatur de bono alicujus, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti, sicut cùm homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat; et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit (Rhetor. lib. ii, cap. 9, paulò à princ.). Alio modo bonum alterius æstima-

(1) Supple *invidentibus*, ut ex adjunctis patet.

(2) Ubi tertiam enumerat inter quatuor ibi assignatas et jam (1 2, quæst. xxxv, art. 8) explicatas.

(3) Verè vel apparenter, seu juxta tristitiæ motivum duplex, quod in adjunctis explicatur.

tur ut malum proprium, inquantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia; et ideo præcipuè de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse, ut Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 10, parum à princ.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri; et secundùm hoc tristitia aliqua potest esse de bono, ut dictum est (in corp. art.) (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd quia invidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut de illis tantùm invidia habeatur, quibus homo vult se æquare vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multùm à se distantium. Nullus enim, nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multò eo majores; putà plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multùm excedit. Et ideo his qui multùm distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Nam cùm illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem; et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullus conatur ad ea in quibus est multùm deficiens: et ideo cùm aliquis in hoc eum excedat, non invidet; sed si modicum deficiat, videtur quòd ad hoc pertingere possit, et sic ad hoc conatur; unde si frustraretur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius, tristatur. Et inde est quòd amatores honoris sunt magis invidi; et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna; et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et (Job, v, 2) dicitur : *Parvulum occidit invidia;* et Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 31, in princ.), quòd « invidere non possumus nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus. »

Ad *quartum* dicendum, quòd memoria præteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat; sed inquantum sunt amissa, causat tristitiam, et inquantum ab aliis habentur, causat invidiam, quia hoc maximè videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 10, à med.), quòd senes invident junioribus, et illi qui multùm expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quòd alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS II. — UTRUM INVIDIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 1 corp. et De malo, quæst. X, art. 1, et in Psal. LVI, in princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ : « Habeat socias, cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur. » Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 14). Sed hoc quandoque laudabiliter fit; dicitur enim (Proverb. XXIX, 2) : *Cùm impii sumpserint principatum, gemet populus.* Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Præterea, invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est

(1) Hinc illud Gregorii (lib. III) de cura pastorali (part. III, admonit. II) : « Admonendi sunt invidi quantæ cæcitatis sunt qui alieno profectu deficiunt, alienâ exaltatione contabescunt; quantæ infelicitatis sunt qui melioratione proximi deteriores fiunt; dumque augmenta alienæ prosperitatis aspiciunt, apud semetipsos anxiè afflicti, cordis sui peste moriuntur.

bonus, secundùm illud (Psalm. LXVIII, 10) : *Zelus domûs tuæ comedit me.* Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea, pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna; dicit enim Gregorius (Moral. lib. V, cap. 31, ante med.) : « Cùm devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant. quàm graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor. » Ergo invidia non est peccatum,

Sed *contra* est quod dicitur (Galat. V, 26) : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.*

CONCLUSIO. — Tristari, quod proximus in aliquo bono excellat est directè contra proximi dilectionem : unde sequitur, invidiam, quæ ejusmodi tristitia est, semper esse peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis : uno quidem modo, cùm aliquis dolet de bono alicujus, inquantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis; et talis tristitia non est invidia, ut dictum est (art. præc.), et potest esse sine peccato. Unde Gregorius (Moral. lib. XXII, cap. 6, ante med.) ait : « Evenire plerumque solet ut non amissâ charitate, et inimici nos ruina lætificet, et rursùm ejus gloria sine invidiæ culpâ contristet; cùm et ruente eo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque injustè opprimi formidamus. » Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quòd ipse habet bonum, sed ex eo quòd nobis deest bonum illud quod ipse habet; et hoc propriè est zelus, ut Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 11, circa princ.). Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundùm illud (I. Corinth. XIV, 1) : *Æmulamini spiritualia.* Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato et sine peccato (1). Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, inquantum ille cui accidit bonum, est eo indignus; quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur, sed sicut Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 9), est de divitiis, et de talibus quæ possunt provenire dignis et indignis; et hæc tristitia secundùm ipsum vocatur nemesis (2), et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundùm se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed secundùm doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem : et hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quæ servantur bonis (3). Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundùm illud (Psal. XXXVI, 1) : *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem;* et alibi (Psal. LXII, 3) : *Penè effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.* Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicujus, inquantum alter excedit ipsum in bonis : et hoc propriè est invidia; et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 10), quia dolet de eo de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

(1) Est cum peccato si sit immoderatus, alioquin sine peccato est.

(2) Nemesis sive indignatio est virtus juxta mentem Aristotelis et medium tenet inter invidiam ac malevolentiam. Definiri potest justa bonorum dispensatrix, vel justa quoque dispensatrix malorum.

(3) Hoc loco abusus est infeliciter quidam moralis Scriptor, ut ex eo probaret invidiam temporalium vel nullum esse peccatum, vel saltem non esse mortale. Sed si attentiùs introspexisset vidisset potiùs contrarium concludere S. Thomam, ut ex adjunctis liquido patet (edit. Parm ex Nicolaï).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundùm primum modum.

Ad *tertium* dicendum, quòd invidia differt à zelo, sicut dictum est (in corp. art.). Unde zelus aliquis potest esse bonus; sed invidia semper est mala.

Ad *quartum* dicendum, quòd nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti pœnale esse, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXVII, art. 2), cùm de peccatis ageretur.

ARTICULUS III. — UTRUM INVIDIA SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. X, art. 2, et quæst. XI, art. 3 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd invidia non sit peccatum mortale; invidia enim, cùm sit tristitia, est passio appetitùs sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solùm in ratione, ut patet per Augustinum (De Trinit. lib. XII, cap. 12). Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia; dicit enim Augustinus (Conf. lib. I, cap. 7, circa med): « Vidi ego, et expertus sum zelantem puerum; nondum lequebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. » Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum (Rhetor. lib. II, cap. 9, circa princ.). Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, V, 2: *Parvulum occidit invidia.* Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Invidia, cùm charitati proximi perfectè adversetur, peccatum mortale est.

Respondeo dicendum quòd invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex objecto consideratur: invidia autem secundùm rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundùm illud (I. Joan. III, 14): *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres* (1). Utriusque autem objectum, et charitatis, et invidiæ, est bonum proximi; sed secundùm contrarium motum: nam charitas gaudet de bono proximi; invidia autem de eodem tristatur, ut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Unde manifestum est quòd invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed, sicut supra dictum est (quæst. XXXV, art. 3, et 1 2, quæst. LXXII, art. 5 ad 1), in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia; sicut in genere adulterii primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ; ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus invidiæ, secundùm quòd est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum quorum principium est ratio; unde talis invidia non (2) est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

(1) Id est proximos qualescumque, præsertim verò christianâ professione nobis junctos.

(2) Ita optimè Mss. et editi passim. Al. deest *non*.

Unde patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd invidia, secundùm Philosophum (Rhetor. lib. II, cap. 9), opponitur et nemesi et misericordiæ, sed secundùm diversa; nam misericordiæ opponitur directè, secundùm contrarietatem principalis objecti; invidus enim tristatur de bono proximi; misericors autem tristatur de malo proximi; unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec è converso. Ex parte verò ejus de cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi; nemesicus enim tristatur de bono indignè agentium, secundùm illud (Psal. LXXII, 3) : *Zelavi super iniquos, pacem* (3) *peccatorum videns;* invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Unde patet quòd prima contrarietas est magis directa quàm secunda. Misericordia autem quædam virtus est, et charitatis proprius effectus. Unde invidia misericordiæ opponitur et charitati.

ARTICULUS IV. — UTRUM INVIDIA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam supra, quæst. XXXIV, art. 6, et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et ad 5, et quæst. X, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ; dicit enim Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 10, circa princ.), quòd « amatores honoris et gloriæ magis invident. » Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, vitia capitalia videntur esse leviora quàm alia quæ ex eis oriuntur; dicit enim Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, sub fin.): « Prima vitia deceptæ menti, quasi sub quadam ratione, se inserunt; sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt. » Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum; dicit enim Gregorius (Moral. lib. V, cap. 31, ante med.) : Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur; in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendæ malitiæ pestem vomit. » Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea, videtur quòd inconvenienter ejus filiæ assignentur à Gregorio (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), ubi dicit quòd ex invidia oritur « odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et afflictio in prosperis. » Exultatio enim in adversis proximi, et afflictio in prosperis idem videtur esse quòd invidia, ut ex præmissis patet (art. præc.). Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii (Moral. lib. XXXI, loc. cit.), qui ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

CONCLUSIO. — Invidiæ peccatum vitium capitale est : cujus filiæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et in prosperis afflictio

Respondeo dicendum quòd, sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino (2), ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem supra (quæst. præc. art. 4), acediam esse vitium capitale eâ ratione quâ ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat. Unde eâdem ratione invidia ponitur vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 17, vers. fin.): Capitalia vitia tantâ sibi cognatione junguntur, ut nonnisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gignit; quia

(1) Temporalem, terrenam, fluxam et caducam, ait ibidem Augustinus; aliam quippe nullam habere possunt.

(2) Vel secundùm se considerato, vel secundùm relationem aut ordinem ad illum; prout id omne quod ad cultum Dei pertinet, divinum est.

dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. » Non est ergo contra rationem vitii capitalis quòd ipsum ex alio oriatur, sed quòd non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Fortè tamen propter hoc quòd invidia manifestè ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale neque ab Isidoro (lib. De summo bono, habetur Different. lib. I, cap. 35, circa med. Vid. sup. quæst. XXV, art. 4, arg. 3), neque à Cassiano (1) (De institutis cœnobiorum, lib. V, cap. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex verbis illis non habetur quòd invidia sit maximum peccatorum; sed quòd quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia, sicut ibi (Mor. Greg. lib. V, cap. 31, ante med.) inducitur consequenter, « invidiâ diaboli mors introivit in orbem terrarum (Sap. II, 24). Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundùm quòd aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solùm de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd numerus filiarum invidiæ sic potest sumi, quia in conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus (2). Principium quidem est ut aliquis diminuat gloriam alterius vel in occulto, et sic est susurratio, vel manifestè, et sic est detractio. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, et sic est exultatio in adversis; aut non potest, et sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio; quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut supra dictum est (qu. XXXIV, art. 6). Afflictio autem in prosperis proximi, uno modo est ipsa invidia inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus secundùm quòd habent gloriam quamdam : alio verò modo est filia invidiæ secundùm quòd prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directè idem quòd invidia, sed ex ea sequitur; nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

QUÆSTIO XXXVII.

DE DISCORDIA QUÆ OPPONITUR PACI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis quæ opponuntur paci : et primò de discordia, quæ est in corde; secundò de contentione quæ est in ore; tertiò de his quæ pertinent ad opus; scilicet de schismate, rixa, et bello, ac seditione. Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm discordia sit peccatum. — 2° Utrùm sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I. — UTRUM DISCORDIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 2 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo, est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum; quia voluntas proximi non est regula volun-

(1) Octo principalia vitia impugnanda disponit Cassianus; nempe gulam, fornicationem, avaritiam, iram, tristitiam, acediam, vanam gloriam et superbiam. Non invidiam insinuat, quæ tamen inter vitia capitalia ordinariè recensetur.

(2) Ita codd. Tarr. Alcan. et Paris. et editi recentiores. Al. : *Aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam terminus*, intermediis omissis.

tatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccandum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam, non videtur esse peccatum: dicitur enim (Act. XXIII, 6), quòd *sciens Paulus quia una pars esset Sadducæorum, et altera Pharisæorum, exclamavit in concilio : Viri fratres, ego Pharisæus sum, et filius Pharisæorum; de spe, et de resurrectione mortuorum ego judicor. Et cùm hoc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et Sadducæos.* Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum, præcipuè mortale, in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia; dicitur enim (Act. XV, 39): *Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem.* Ergo discordia non est peccatum, et maximè mortale.

Sed *contra* est quod (Gal. V), *dissensiones*, id est discordiæ, ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Nihil autem excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Discordia, quæ per se concordiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actûs excusetur.

Respondeo dicendum quòd discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut supra dictum est (quæst. XXIX, art. 1 et 3), ex charitate causatur, inquantum scilicet charitas multorum corda conjungit in aliquid unum, quod est principaliter quidem bonum divinum, secundariò autem bonum proximi : discordia igitur eâ ratione est peccatum, inquantum hujusmodi concordiæ contrariatur. Sed sciendum quòd hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter: uno quidem modo per se, alio verò modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus, et moribus dicitur esse id quod est secundùm intentionem (1). Unde per se discordat aliquis à proximo, quando scienter et ex intentione dissentit à bono divino, et proximi bono, in quo debet consentire; et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem; licèt primi motus hujus discordiæ propter imperfectionem actûs sint peccata venialia. Per accidens autem in humanis actibus consideratur ex hoc quòd aliquid est præter intentionem. Unde cùm intentio aliquorum est ad aliquod bonum quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem proximi, sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati; nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur (2); cùm etiam supra dictum sit (quæst. XXIX, art. 1 et 3 ad 2), quòd concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum (3). Ex quo patet, quòd discordia quandoque est ex peccato unius tantùm, putà cùm unus vult bonum, cui alius scienter resistit: quandoque autem est cum peccato utriusque: putà cùm uterque dissentit à bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas unius hominis secundùm se considerata non est regula voluntatis alterius; sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secun-

(1) Quia humani actus eatenùs dicuntur tales quòd à deliberata voluntate procedant, ut docet ex professo S. Doctor (1 2, quæst. I, art. 1).

(2) Hinc discordia est peccatum mortale in eo qui per se, hoc est, ex intentione contradicen'i, dissentit in aliqua re ad salutem necessaria, vel cum notabili detrimento proximi.

(3) Quia opiniones ad intellectum spectant et intellectus appetitum præcedit.

dùm propriam regulam. Et ideo discordare à tali voluntate est peccatum, quia per hoc discordatur à regula divina.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria est quædam perversa regula, à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum; unde dicitur (Proverb. VI, 16): *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus;* et hoc septimum ponit *eum qui seminat inter fratres discordias;* sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quòd Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordes in malo; nam et Dominus de se dicit (Matth. X, 34) : *Non veni pacem mittere, sed gladium.*

Ad *tertium* dicendum, quòd discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens, et non per se; uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud; quod ad defectum humanum pertinebat: non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem (1).

ARTICULUS II. — UTRUM DISCORDIA SIT FILIA INANIS GLORIÆ.

De his etiam infra, quæst. CXXXII, art. 5, et De malo, quæst. IX, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundùm illud (Proverb. XV, 18) : *Vir iracundus provocat rixas.* Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus (super Joan. tract. 32, inter med. et fin.), exponens illud quod habetur (Joan. VII) : *Nondum erat Spiritus datus,* dicit : *Livor separat, charitas jungit.* Sed discordia nihil est aliud quàm quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est, invidia, magis quàm ex inani gloria.

3. Præterea. illud ex quo multa mala oriuntur, videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi : quia super illud (Matth. XII) : *Omne regnum contra se divisum desolabitur,* dicit Hieronymus (seu sup. illud : *Si Satanas Satanam ejicit*) : « Quo modo concordià parvæ res crescunt, sic discordià maximæ dilabuntur. » Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale magis quàm filia inanis gloriæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.).

CONCLUSIO. — Discordia, per quam quisque quod suum est inordinatè sequitur, ab eo recedens quod alterius est, inanis gloriæ vel superbiæ filia est.

Respondeo dicendum quòd discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno (2), et voluntas alterius stat in altero. Quòd autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quòd aliquis ea quæ sunt sua, præfert iis quæ sunt aliorum : quòd cùm inordinatè fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia, per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd rixa non est idem quod discordia (3);

(1) Uterque bonis rationibus fuerunt permoti quas Spiritus sanctus eis suggessit ut ab invicem corpore dividerentur atque ita uberior esset fructus prædicationis.

(2) Supple sensu, placito, proposito, non quoad solam opinionem, sed affectum, ut supra.

(3) Hinc alia seorsim ab alia exprimitur (Prov. XVII, 19) : *Qui meditatur discordias diligit rixas.*

nam rixa consistit in exteriori opere, unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo; sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd in discordia consideratur quid ut terminus *à quo,* hoc est, recessus à voluntate alterius; et quantùm ad hoc causatur ex invidia; consideratur etiam quid ut terminus ad quem, hoc est, accessus ad id quod est sibi proprium (1); et quantùm ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino à quo (finis enim est potior principio), potiùs ponitur discordia filia inanis gloriæ quàm invidiæ; licèt ex utraque oriri possit secundùm diversas rationes, ut dictum est.

Ad *tertium* dicendum, quòd ideo concordiâ parvæ res crescunt, et per discordiam maximæ dilabuntur, quia « virtus quantò est magis unita, tantò est fortior, et per separationem diminuitur, » ut dicitur (lib. De causis, propos. 17). Unde patet quòd hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum à discordia per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE CONTENTIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de contentione : et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm contentio sit peccatum mortale. — 2° Utrùm sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I. — UTRUM CONTENTIO SIT PECCATUM MORTALE (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur; in quibus tamen invenitur contentio, secundùm illud (Lucæ XXII, 24) : *Facta est contentio inter discipulos Jesu, quis eorum esset major.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus (Philipp. I, 17) : *Quidam ex contentione Christum annuntiant;* et postea subdit : *Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo.* Ergo contentio non est peccatum.

3. Præterea, contingit quòd aliqui vel in judicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, sed potiùs intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt; unde super illud (I. Reg. XIV) : *Accidit quâdam die,* etc., dicit Glossa ordin. : « Catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi priùs ad certamen provocentur. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundùm illud (Job, XXXIX, 32) : *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit?* Et tamen Job non peccavit mortaliter : quia Dominus de eo dicit : *Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Job,* ut habetur (Job, ult. 7). Ergo contentio non semper est peccatum mortale.

(1) Ita Garcia, theologi, Nicolai et edit. Patav. Edit. autem Rom. cum cod. Alcan. aliisque : *Consideratur quidem ut terminus* à quo, *recessus à voluntate alterius, et quantùm ad hoc causatur ex invidia; ut terminus autem* ad quem, *accessus ad id quod est sibi proprium.*

(2) Contentio non sumitur hic neque pro conatu et studio, neque pro certamine, neque pro figura rhetorica quæ gallicè dicitur *antithèse,* neque generaliter pro quacumque disputatione; sed prout est discrepatio sive alteratio verborum ad veritatem impugnandam.

Sed *contra* est quòd contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit (II. Timoth. II, 14) : *Noli verbis contendere;* et (Galat. v) contentio numeratur inter opera carnis, *quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt,* ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei, et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Contentio, quà impugnatur veritas inordinato modo, et intentione pravâ, peccatum mortale est : at contentio, quà debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabilis existit : ea verò quà falsitas, sed inordinatè, impugnatur, veniale peccatum esse potest.

Respondeo dicendum quòd contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione; et propter hoc etiam cùm oratio alicujus per contraria se diffundit, vocatur contentio (1); quæ ponitur unus color rhetoricus à Tullio, qui dicit (Rhetor. lib. IV, ad Heren. inter princ. et med.) : « Contentio est cùm ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto : Habet assentatio, id est, adulatio, jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert. » Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter : uno modo quantùm ad intentionem contendentis; alio modo quantùm ad modum. In intentione quidem considerandum est utrùm aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile; vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem considerandum est utrùm talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis, quia hoc est laudabile; unde Tullius dicit (Rhetor. lib. III, ad Heren. à med.), quòd « contentio est oratio acris (2) ad confirmandum et confutandum accommodata, » vel excedat convenientiam personarum et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio secundùm quòd importat impugnationem veritatis et inordinatum modum; sic est peccatum mortale; et hoc modo definit Ambrosius contentionem, dicens (habetur in Gloss. ordin. Rom. I, sup. illud : *Homicidii contentione;* nec ex Ambrosio occurrit, sed velut ex Anselmo notatur in Glossa nova) : « Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. » Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundùm quòd importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale; nisi fortè tanta inordinatio fiat in contendendo, quòd ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cùm dixisset (II. ad Timoth. II, 14) : *Noli verbis contendere,* subdit : *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem, quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur; erat tamen in eorum contentione inordinatio; quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris; nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit (colligitur ex Beda, Comment. in Luc. lib. VI, cap. 22); unde Dominus consequenter eos compescuit.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant : quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantùm ad hoc quòd putabant « se suscitare pressuram » Apostolo veritatem fidei prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de

(1) Gallicè *antithèse.*

(2) Ita codd. Tarrac. Alcan. et Paris. cum editis passim. Al, *oratio alicujus.*

fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quòd Christus annuntiabatur, quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in judicio contendit qui impugnat veritatem justitiæ; et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundùm hoc Catholici non contendunt contra hæreticos, sed potiùs è converso. Si autem accipiatur contentio in judicio vel disputatione secundùm imperfectam rationem, scilicet secundùm quòd importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim Job (cap. 13, 3) : *Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio,* non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliquâ inordinatione vel animi vel vocis uti.

ARTICULUS II. — UTRUM CONTENTIO SIT FILIA INANIS GLORIÆ.

De his etiam infra, quæst. CXXXII, art. 5, et De malo, quæst. IX, art. 3 corp. et ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum; unde dicitur (I. Corinth. III, 3) : *Cùm sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundùm hominem ambulatis?* Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 17, ad fin.). Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Præterea, inter alia scientia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundùm illud (I. Corinth. VIII, 1) : *Scientia inflat.* Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipuè veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii (Moral. lib. XXXI, loc. cit.).

CONCLUSIO. — Contentio inanis gloriæ filia est, sicut et ipsa discordia.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), discordia est filia inanis gloriæ, eò quòd discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit. Proprium autem superbiæ est, et inanis gloriæ, propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quòd stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc quòd unusquisque verbo id quod sibi videtur, defendit (2). Et ideo eâdem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut et discordia (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contentio, sicut et discordia, habet affinitatem cum invidia quantùm ad recessum ejus à quo aliquis discordat, vel cum quo contendit; sed quantùm ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria, inquantum scilicet in proprio sensu statur, ut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 2 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd clamor assumitur in contentionem, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis; unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quòd contentio ex eodem derivetur ex quo derivatur clamor.

(1) Imo et nullum aliquando, sed è contra illud meritorium esse potest.

(2) Ut insinuatur his verbis (Gal. V, 26) : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes.* Et (Philip. II, 3) : *Nihil per contentionem neque per inanem gloriam,* etc.

(3) Ita codices passim. Editi nonnulli, *et discordiæ.*

Ad *tertium* dicendum, quòd superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipuè à bonis etiam sibi contrariis, putà cùm de humilitate aliquis superbit; est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens; secundùm quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia vel inani gloria per se et directè oriuntur, causari ex contrariis eorum ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUÆSTIO XXXIX.

DE SCHISMATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus; quæ sunt schisma, rixa, seditio et bellum. Primò ergo circa schisma quæruntur quatuor: 1° Utrùm schisma sit speciale peccatum. — 2° Utrùm sit gravius infidelitate. — 3° De potestate schismaticorum. — 4° De pœna eorum.

ARTICULUS I. — UTRUM SCHISMA SIT PECCATUM SPECIALE (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. II, art. 1 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius I papa (epist. ad Viator. et Pancrat. tom. V Concil. et habetur cap. *Schisma*, 24, quæst. I) dicit, scissuram sonat. Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundùm illud (Isa. LIX, 2): *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ; quia peccatum, secundùm Ambrosium (lib. De paradiso, cap. 8, parum ante med.), est « cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quòd non differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed *contra* est quòd Augustinus contra Faustum (lib. XX, cap. 3, in princ. et contra Crescon. lib. II, cap. 4, à med.) distinguit inter schisma et hæresim, dicens, quòd « schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio : hæresis verò diversa opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia. » Ergo schisma non est generale peccatum.

CONCLUSIO. — Schismatis peccatum speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac ejus Vicario subesse renuunt, et membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (Etymolog. lib. VIII, cap. 3), « nomen schismatis à scissura animorum vocatum est, » scissio autem unitati opponitur; unde peccatum schismatis dicitur quod directè et per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus; in quibus id quod est intentum, est per se; quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis propriè est speciale peccatum, ex eo quòd intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quæ non solùm alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo; sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritûs. Et ideo

(1) Ex usu scriptorum ecclesiasticorum schismà pro speciali peccato usurpatur, quod definiri potest voluntaria suiipsius separatio ab unitate Ecclesiæ.

propriè schismatici dicuntur qui proprià sponte et intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ, sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur; scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput (1), secundùm illud (Coloss. II, 18) : *Inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei.* Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo Pontifici, et qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divisio hominis à Deo per peccatum non est intenta à peccante; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum; et ideo non est schisma, per se loquendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd non obedire præceptis cum rebellione quàdam constituit schismatis rationem. Dico autem cum rebellione, cùm et pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, et judicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator, unde non omne peccatum est schisma.

Ad *tertium* dicendum, quòd hæresis et schisma distinguuntur secundùm ea quibus utrumque per se et directè opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides et charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate; ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit (Epist. ad Tit. sup. illud cap. 3 : *Hæreticum hominem*, etc.) : « Inter schisma et hæresim hoc interesse arbitror, quòd hæresis perversum dogma habet, schisma ab Ecclesia separat (2). » Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundùm illud (I. Timoth. I, 6) : *A quibus quidam aberrantes*, scilicet à charitate et aliis hujusmodi, *conversi sunt in vaniloquium;* ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit quòd « schisma à principio aliquâ in parte potest intelligi diversum ab hæresi; cæterùm nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, ut rectè ab Ecclesia recessisse videatur. »

ARTICULUS II. — UTRUM SCHISMA SIT GRAVIUS PECCATUM INFIDELITATE.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. II, art. 2 ad 4, et De malo, quæst. II, art. 10 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd schisma gravius peccatum sit quàm infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœnâ punitur, secundùm illud (Deut. XXV, 2) : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum quàm etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ : legitur enim (Exod. XXXII) quòd propter idololatriam sunt aliqui humanâ manu gladio interfecti; de peccato autem

(1) Hinc triplici modo contingere potest schisma : 1° cùm aliquis seipsum à capite separat; 2° si quis se à membris Ecclesiæ separat; non autem expressè à capite, ut si quis Gallis aut Hispanis, quantùm ad ea quæ sunt fidei aut religionis christianæ, nolit communicare; 3° quando expressè à capite et membris aliquis receditur.

(2) Schisma potest accidere sine hæresi, quando etsi quis credat Ecclesiam esse unam, ejus tamen unitatem vel vult destruere, vel ab ea se separare.

schismatis legitur (Num. xvi, 30) : *Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos, et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes in infernum, scietis quòd blasphemaverunt Dominum Deum :* decem etiam tribus, quæ vitio schismatis à regno David recesserunt, sunt gravissimè punitæ, ut habetur (IV. Reg. xvii). Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, « bonum multitudinis est majus et divinius quàm bonum unius, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. i, cap. 2). Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quòd schisma sit gravius peccatum quàm infidelitas.

3. Præterea, majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. viii, cap. 10, circa princ.). Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis patet (quæst. x, art. 2, et quæst. xxiii, art. 6). Ergo schisma est gravius peccatum quàm infidelitas.

Sed *contra*, quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma; addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi supra inducta (art. præc. ad 3). Ergo schisma est minus peccatum quàm infidelitas.

CONCLUSIO. — Cùm infidelitatis peccatum Deo et primæ veritati, cui fides innititur, adversetur, schisma verò unitati quæ tantùm participativè divinum est bonum, repugnet, palam est infidelitatem ex suo genere schismate gravius esse peccatum.

Respondeo dicendum quòd gravitas peccati dupliciter potest considerari : uno modo secundùm suam speciem; alio modo secundùm circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita et infinitis modis variari possunt; unde cùm quæritur in communi de duobus peccatis quid sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundùm genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex objecto, sicut ex supradictis patet (1 2, quæst. lxxii, art. 1, et lxxiii, art. 3). Et ideo illud peccatum quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius, sicut peccatum in Deum quàm peccatum in proximum. Manifestum est autem quòd infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundùm quòd in se est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem est contra ecclesiasticam unitatem (1), quæ est quoddam bonum participatum, et minus quàm sit ipse Deus. Unde manifestum est quòd peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quàm peccatum schismatis; licèt possit contingere quòd aliquis schismaticus graviùs peccet quàm quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit (2), vel propter aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd populo illi manifestum erat jam per legem susceptam quòd erat unus Deus, et quòd non erant alii dii colendi; et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum; et ideo non oportebat quòd peccantes contra hanc fidem per idololatriam punirentur inusitatâ aliquâ pœnâ, sed solùm communi. Sed non erat sic notum apud eos quòd Moyses deberet esse semper eorum princeps; et ideo rebellantes ejus principatui oportebat miraculosâ et inconsuetâ pœnâ puniri. Vel potest dici

(1) Etsi reflexè quoque contra fidem : hinc Cyprianus (De unitate Ecclesiæ) hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?

(2) Ut qui ex intentione dissipandi Ecclesiam schisma suscitat, vel ingentem hominum turbam ab Ecclesia separat.

quòd peccatum schismatis quandoque graviùs est punitum in populo illo qui erat ad seditiones et schismata promptus. Dicitur enim (Esdr. I, cap. 4, 15) : *Civitas illa* (1) *à diebus antiquis adversùm reges rebellat; et seditiones, et prælia concitantur in ea.* Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra habitum est (1 2, quæst. CV, art. 2 ad 9); nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines à peccato; unde ubi est major pronitas ad peccandum debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solùm fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut bonum multitudinis est majus quàm bonum unius qui est de multitudine; ita est minus quàm bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur (2), sicut bonum ordinis exercitûs est minus quàm bonum ducis; et similiter bonum ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quàm bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas habet duo objecta : unum principale, scilicet bonitatem divinam ; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati quantùm ad secundarium bonum, quod est minus quàm objectum fidei quod est ipse Deus ; et ideo ista peccata sunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantùm ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III. — UTRUM SCHISMATICI HABEANT ALIQUAM POTESTATEM.

De his etiam part. III, quæst. XCIX, art. 9 ad 2 et 3, et Sent. IV, dist. 25, quæst. I, art. 2, et quodl. XII, art. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus (Contra Donatistas, lib. I, cap. 1, circa med.) : « Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur ; ita redeuntes, qui priusquam recederent ordinati sunt, non utique rursùs ordinantur. » Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De unico Baptismo, seu lib. VI De bapt. contra Donatistas, cap. V, circa princ.) : « Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus. » Sed potestas tradendi sacramentum est maxima potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea, Urbanus II papa (in concil. Placent. can. 10, et hab. cap. *Ordinationes*, 9, quæst. I) dicit : « Ab episcopis quondam catholicè ordinatis, sed in schismate à Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos, cùm ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus ; si eos vita, et scientia commendat. » Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed *contra* est quod Cyprianus dicit in quadam epist. (2, lib. IV, inter med.

(1) Scilicet Jerusalem. Vulgata habet : *Urbs illa, urbs rebellis est, et nocens regibus et provinciis, et bella concitantur in ea ex diebus antiquis.*

(2) Ita cum codicibus Tarrac. Alcan. et Paris. Theologi. Nicolai, et edit. Patav. Edit. Rom. *Ita etiam bonum multitudinis, ad quod unus ordinatur, est minus quàm bonum extrinsecum*, etc.

et fin. et habetur 7, quæst. I, cap. *Novatianus*) : « Qui nec unitatem, inquit, spiritûs, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiæ vinculo et sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest, nec honorem. »

CONCLUSIO. — Quanquam schismatici habere ordinis potestatem possint, jurisdictionis tamen auctoritate privantur.

Respondeo dicendum quòd duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur; sicut etiam patet in rebus inanimatis : nam altare semel consecratum, non consecratur iterùm, nisi fuerit dissipatum (1). Et ideo talis potestas secundùm suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur ; quod patet ex hoc quòd rediens ad Ecclesiam, non iterùm consecratur (2). Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundùm quòd movetur à potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet ; inde est quòd tales usum potestatis amittunt, ita scilicet quòd non liceat eis suâ potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus ; quia in his homo non operatur nisi sicut instrumentum Dei ; unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem jurisdictionalis est quæ ex simplici injunctione hominis confertur ; et talis potestas non immobiliter adhæret ; unde in schismaticis et hæreticis non manet (3) ; unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi ; quod si fecerint, nihil est actum. Cùm ergo dicitur tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM SIT CONVENIENS POENA SCHISMATICORUM UT EXCOMMUNICENTUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd pœna schismaticorum non sit conveniens ut excommunicentur. Excommunicatio enim maximè separat hominem à communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit (Contra Donatistas, lib. VI, cap. 5) quòd « baptisma potest recipi à schismatico. » Ergo videtur quòd excommunicatio non est conveniens pœna schismaticis (4).

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi, reducant ; unde contra quosdam dicitur (Ezech. XXXIV, 4) : *Quod abjectum est, non reduxistis ; quod perierat, non quæsistis*. Sed schismatici convenientiùs

(1) Hanc doctrinam his verbis declarat concilium Florentinum : *Inter hæc sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quæ characterem imprimunt in anima indelebilem. Unde in eadem persona non reiterantur.*

(2) Sic de Novatianis statuit concilium Nicænum, can. 8 : *De his, qui se nominant Catharos, id est mundos, si aliquando venerint ad Ecclesiam catholicam, placuit sancto et magno concilio, ut impositionem manus accipientes, sic in clero permaneant.* Quare Hieronymus in Dial. contra Luciferian. *Synodus Nicæna*, inquit *episcopo Novatianorum, si conversus fuerit, presbyterii gradum servat.* Et ibidem de episcopis lapsis in synodo Ariminensi, ita loquitur cap. 7 : *Tentatum est, illis depositis, novos episcopos ordinare : at pæne omnes populi sacerdotes suos diligentes, pœne ad lapides et interemptionem deponentium convolavere.*

(3) Quod intelligendum de hæreticis aut schismaticis publice denuntiatis, nam quamdiù peccatum sive schismatis, sive hæresis est occultum, nullus ordinarii jurisdictionem amittit.

(4) Nicolai habet : *schismatis*.

reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quòd non sint excommunicandi.

3. Præterea, pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundùm illud (Nahum I, 9) : *Non judicabit* (1) *Deus bis in idipsum.* Sed pro peccato schismatis aliqui pœnâ temporali puniuntur, ut habetur (2) (23, quæst. 5. cap. *Quali nos*), ubi dicitur : « Divinæ et mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et ejus pacem perturbantes. à sæcularibus potestatibus comprimantur. » Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed *contra* est quod (Num. XVI, 26) dicitur : *Recedite à tabernaculis hominum impiorum*, qui scilicet schisma fecerunt, *et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

CONCLUSIO. — Cùm schismatici voluntariè se ab Ecclesiæ unitate separent, et nolint per spiritualem potestatem coerceri, conveniens est, eos non modo excommunicationis sententiâ puniri, sed etiam per temporalem potestatem coerceri.

Respondeo dicendum quòd *per quæ peccat quis, per ea debet puniri*, ut dicitur (Sap. XI, 17). Schismaticus autem, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se à communione membrorum Ecclesiæ; et quantùm ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur (3). In alio verò, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ; et ideo quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, justum est ut potestate temporali coerceantur (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd baptismum à schismaticis recipere non licet nisi in articulo necessitatis; quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, à quocumque detur, etiamsi sit judæus, vel paganus, quàm sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad *secundum* dicendum, quòd per excommunicationem non interdicitur illa communicatio per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem; cùm etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales; et ideo quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera; sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercitionem brachii sæcularis; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUÆSTIO XL.

DE BELLO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bello; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm aliquod bellum sit licitum. — 2° Utrùm clericis sit licitum bellare. — 3° Utrùm liceat bellantibus uti insidiis. — 4° Utrùm liceat in diebus festivis bellare.

ARTICULUS I. — UTRUM BELLARE SIT SEMPER PECCATUM (5).

De his etiam infra, quæst. XLI, art. 1 ad 3, et quæst. XLII, art. 2 ad 1, et quæst. LXVI, art. 8 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bellare semper sit peccatum.

(1) LXX verterunt ἐκδικήσει *non vindicabit.* Vulgata verò : *non consurget duplex tribulatio.*

(2) Scilicet causa 23.

(3) Hæc his verbis in bulla *Cœna Domini* lata fuit excommunicatio : *Excommunicamus et anathematizamus hæreticos... necnon et schismaticos et eos qui se à nostra et romani pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter subtrahunt et recedunt.*

(4) Ita S. Doctor leges in suo tempore vigentes justificat.

(5) Ad fidem pertinet bellum non esse naturâ suâ malum, sed servatis legitimis conditionibus esse licitum, etiam christianis; quod fuit promulgatum contra manichæos qui bellum per se

Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino inducitur pœna, secundùm illud (Matth. xxvi, 52) : *Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit*. Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto; dicitur enim (Matth. v, 39) : *Ego autem dico vobis, non resistere malo*. Et (Rom. xii, 19) dicitur : *Non vos defendentes, charissimi, sed date locum iræ*. Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia; quia morientes in hujusmodi tyrociniis, ecclesiasticâ sepulturâ privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in serm. De puero centurionis (habetur Ep. ad Marcel. aliquant. à med., et cap. *Paratus*, 23. quæst. i) : « Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potiùs consilium salutis petentibus in Evangelio daretur ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis : *Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris*. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit. »

CONCLUSIO. — Bellum pro defensione reipublicæ, et pro bono communi ab eo cui regionis administratio commissa est, indictum, si rectâ intentione geratur, nullum peccatum est; secùs autem bellare illicitum est.

Respondeo dicendum quòd ad hoc quòd aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primò quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cùm autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licitè defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt, secundùm illud Apostoli (Rom. xiii, 4) : *Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est, vindex in iram ei qui mala agit;* ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur (Psalm. lxxxi, 4) : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*. Unde Augustinus dicit, contra Faustum (lib. xxii, cap. 75, in princ.) : « Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque concilium penès principes sit. » Secundò requiritur causa justa : ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit (lib. Quæst. scil. sup. Jos. quæst. 16) : « Justa bella solent definiri quæ ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod à suis improbè factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. » Tertiò requiritur ut sit intentio bellantium recta; quâ scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus (lib. De verbis Domini, habetur cap. *Apud*, causa 23, quæst. i, sed ex August. non occurrit) : « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt (1), quæ non cupiditate, aut cru-

malum docebant, contra Wicleffum, qui christianis arma sumere non esse licitum contendebat, et etiam contra Lutherum, qui adversùs Turcos pugnare prohibebat sub ea ratione quòd Deus per illos iniquitates nostras visitaret.

(1) Legunt nonnulla corrupta exemplaria *pec-*

delitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur. » Potest autem contingere ut sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 74) : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas; impacatus (1), et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Cont. Faust. lib. XXII, cap. 70, ad fin.), « ille accipit gladium qui nullâ superiori, aut legitimâ potestate, aut jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. » Qui verò ex auctoritate principis vel judicis (si sit persona privata), vel ex zelo justitiæ, quasi ex auctoritate Dei (si sit persona publica), gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur; unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad *secundum* dicendum, quòd hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19), semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit (2). Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit (epist. V ad Marcellinum, à med.) : « Agenda sunt multa etiam cum invitis benignâ quâdam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur : quoniam nihil est infelicius felicitate (3) peccantium, quâ pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam illi qui justè bella gerunt, pacem intendunt; et ita paci non contrariantur, nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur (Matth. X). Unde Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. 189, al. 205, à med.) : « Non quæritur pax, ut bellum exerceatur (4); sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. »

Ad *quartum* dicendum, quòd exercitia hominum ad res bellicas spectantia non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia, et periculosa, ex quibus occasiones et deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant, et ideo vocabantur « meditationes armorum, vel bella sine sanguine, » ut per Hieronymum patet in quadam epist. (sed non occurrit. De his Veget. De re milit. lib. I, à princ. per multa capp. et lib. II, cap. 22) (5).

ARTICULUS II. — UTRUM CLERICIS ET EPISCOPIS SIT LICITUM PUGNARE (6).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita et justa, ut dictum est (art. præc.), inquantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium injuriis. Sed hoc maximè videtur ad prælatos pertinere; dicit enim Grego-

cata sunt, absurdissimo sensu. Nos restituimus cum Nicolai ex manuscripto, et ex textu Decreti ***parata sunt***; quam existimamus veram lectionem. Si enim res à fine suo denominantur, cur non *pacata* hæc bella quæ sunt inita propter pacem?

(1) Nicolai legit ***implacatus***.

(2) Ita cum codd. Camer., Alcan. et Paris. editi plerique. Al., ***opus non fuerit***.

(3) Al. ***infelicitate***, item, *felicitate*.

(4) Ita cum Mss. et veteribus edit. Nicolai Edit. Patav. 1712, et Augustinus *excitetur*.

(5) Hæc verba : ***De his Veget.*** etc., non habentur in edit. Nicolai, neque in Neapolitana.

(6) Non est licitum episcopis et clericis debellare, nisi ad id extremâ necessitate fuerint coacti (cap. ***Quicumque***. causa 28, quæst. XXVIII).

rius in quadam homilia (14 in Evang. aliquant. à princ.) : « Lupus super oves venit, cùm quilibet injustus. et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, et non erat, relinquit oves, et fugit; quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit. » Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea (23, quæst. VIII, cap. *Igitur)*, Leo papa IV scribit (1) : « Cùm sæpe adversa à Saracenorum partibus pervenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtivèque venturos esse dicebant; pro quo nostrum congregari præcepimus populum; maritimumque ad littus descendere decrevimus. » Ergo Episcopis licet ad bella procedere.

3. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quòd homo aliquid faciat, et quòd facienti consentiat, secundùm illud (Rom. I, 32) : *Non solùm digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus.* Maximè autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum; dicitur enim (23, quæst. VIII, cap. *Hortatu)*, quòd hortatu et precibus Adriani Romanæ urbis episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secundùm se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium; dicitur enim (23, quæst. VIII, cap. *Omni timore)*, quòd « Si aliquis pro veritate fidei, et salvatione patriæ, ac defensione christianorum mortuus fuerit, à Deo cœleste præmium consequetur. » Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed *contra* est quod Petro in persona episcoporum et clericorum dicitur (Matth. XXVI, 52) : *Converte gladium tuum in vaginam.* Non ergo licet eis pugnare.

CONCLUSIO. — Cùm bellica exercitia hominem maximè à divinorum contemplatione avertant, et ad humani sanguinis effusionem tendant, minimè clericis ac spiritualibus personis bellare licet, nisi in necessitatis articulo.

Respondeo dicendum quòd ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem à diversis meliùs et expeditiùs aguntur quàm ab uno, ut patet per Philosophum (Polit. lib. I, cap. 1, circa med.), et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia , ut convenienter simul exerceri non possint; et ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundùm leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur (Syntag. juris, lib. XXV, cap. 15, num. 8). Bellica autem exercitia maximè repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo : primò quidem generali ratione, quia bellica exercitia maximas inquietudines habent; unde multùm impediunt animum à contemplatione divinorum et laude Dei, et oratione pro populo; quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo sicut negotiationes, propter hoc quòd nimis implicant animum, interdicuntur clericis; ita et bellica exercitia, secundùm illud (II. Timoth. II, 4) : *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis.* Secundò propter specialem rationem; nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi, secundùm illud (I. Corinth. XI, 26) : *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio. Et prop-

(1) Nunc hæc epistola non exstat.

ter hoc est institutum ut effundentes sanguinem etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium licet id per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis (1) non licet omnino bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prælati debent resistere non solùm lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem, sed etiam raptoribus et tyrannis, qui corporaliter vexant; non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundùm illud Apostoli (II. Corinth. x, 4) : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo* (2); quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad *secundum* dicendum, quòd prælati et clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propriâ manu pugnent, sed ut justè pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus et absolutionibus, et aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus; sicut et in veteri lege mandabatur (Josue vi), quòd sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primò fuit concessum quòd episcopi, vel clerici ad bella procederent; quòd autem aliqui propriâ manu pugnent, abusionis est (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 4, ad 2), omnis potentia, vel ars, vel virtus ad quam pertinet finis, habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli sunt referenda, sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella justa. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt exercere bella justa sit meritorium, tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quòd sunt ad opera magis meritoria deputati; sicut matrimonialis actus potest esse meritorius, et tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad majus bonum.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT LICITUM IN BELLIS UTI INSIDIIS.

De his etiam infra, quæst. lxxi, art. 5 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum in bellis uti insidiis. Dicitur enim (Deut. xvi, 20) : *Justè quod justum est exequeris.* Sed insidiæ, cùm sint fraudes quædam, videntur ad injustitiam pertinere. Ergo non est utendum insidiis etiam in bellis justis.

2. Præterea, insidiæ et fraudes fidelitati videntur opponi, sicut et mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Augustinum (lib. Contra mendacium, cap. 15, et seq.). Cùm ergo fides hosti servanda sit, ut Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. 189, al. 205, à med.), videtur quòd non sit contra hostes insidiis utendum.

3. Præterea (Matth. vii, 12), dicitur : *Quæ vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis;* et hoc est observandum ad omnes proximos. Inimici autem sunt proximi. Cùm ergo nullus sibi velit insidias, vel fraudes parari, videtur quòd nullus ex insidiis debeat gerere bella.

(1) Scilicet iis qui ad majores ordines fuerunt promoti. Olim illud quoque erat clericis minoribus interdictum, si beneficium haberent aut aliquo clericali privilegio gauderent.

(2) Paulo alio sensu dictum; sed huc accommodari potest.

(3) Attamen clerici qui supremam in temporalibus potestatem habent possunt ex causa justa bellum indicere ducemque exercitûs constituere.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. Quæst. sup. Josue, quæst. x, circ. princ.) : « Cùm justum bellum suscipitur, utrùm apertè pugnet aliquis, an ex insidiis, nihil ad justitiam interest; » et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue ut insidias poneret habitatoribus civitatis Hai, ut habetur (Josue VIII).

CONCLUSIO. — **Insidiæ vel fraudes contra promissam fidem in bellis illicitæ sunt; at insidiis, quæ in occultandis consiliis sitæ sunt, uti in bello licet.**

Respondeo dicendum quòd insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius : uno modo ex eo quòd ei dicitur falsum vel non servatur promissum; et istud semper est illicitum; et hoc modo nullus debet hostes fallere (1) : sunt enim « quædam jura bellorum, et fœdera etiam inter ipsos hostes servanda, » ut Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 29). Alio modo aliquis potest falli ex dicto, vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maximè infidelibus, ne irrideant, secundùm illud (Matth. VII, 6) : *Nolite sanctum dare canibus.* Unde multò magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris hoc præcipuè ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. Stratagematum Francorum (Sexti Jul. Frontini lib. I Stratag. (2), cap. 1); et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis. Nec propriè hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM LICEAT DIEBUS FESTIS BELLARE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis; unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur (Exod. XX). Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea (Isa. LVIII), reprehenduntur quidam quòd in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multò magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea, nihil est inordinatè agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo videtur (3) esse secundùm se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed *contra* est quod (I. Machab. II, 41) dicitur : *Cogitaverunt laudabiliter Judæi dicentes : Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello in die sabbatorum, pugnemus adversùs eum.*

CONCLUSIO. — **Si adsit necessitas, bellare diebus festivis pro tutela reipublicæ licet : secùs autem non licet.**

Respondeo dicendum quòd observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem etiam corporalem. Unde Dominus arguit

(1) Hinc dicitur (cap. *Noli*, 23, quæst. I) : *Fides quando promittitur etiam hosti servanda est, contra quem bellum geritur.*

(2) Στραταγήματα, *astuciæ bellicæ*. In cap. 1. *Stratagematicon* agit Frontinus De occultandis consiliis, num. XII, ejusd. capitis legitur pulchrum hoc apophtegma : *Metellus Pius in Hispana interrogatus, quid posterà die facturus esset, tunicam meam, si id eloqui posset,* inquit, *comburerem.*

(3) Al., *hoc videtur.*

Judæos, dicens (Joan. VII, 23) : *Mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato?* Et inde est quòd medici licitè possunt medicari homines in die festo. Multò autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia, et spiritualia, quàm salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium licitum est justa bella exercere in diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat; hoc enim esset tentare Deum (1), si quis imminente tali necessitate vellet à bello abstinere. Sed, necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XLI.

DE RIXA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de rixa; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm rixa sit peccatum. — 2° Utrùm sit filia iræ.

ARTICULUS I. — UTRUM RIXA SIT SEMPER PECCATUM (2).

De his etiam infra, quæst. XLII, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam; dicit enim Isidorus (lib. X Etymologiarum, in litt. *R*) quòd « rixosus est à rictu canino dictus; semper enim ad contradicendum paratus est, et jurgio delectatur, et provocat contendentem. » Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea (Genes. XXVI), dicitur quòd servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt. Sed non est credendum quòd familia Isaac rixaretur publicè, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Præterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed *contra* est quòd (Galat. V) rixæ ponuntur inter opera carnis; *quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo rixæ non solùm sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

CONCLUSIO. — Rixa, cùm ex inordinata procedat voluntate, semper peccatum est, et in eo, qui alium injustè invasit, mortale, et in eo qui se defendit, quandoque veniale, quandoque mortale, secundùm animi sui inordinatam dispositionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut contentio importat quamdam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud (Galat. V): *Rixæ*, dicit Glossa (interl.) quòd « rixæ sunt, quando ex ira invicem se percutiunt. » Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. Et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit injustè, est peccatum mortale; inferre enim nocumentum proximo, etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundùm diversum motum animi ejus, et diversum modum se

(1) Attamen Machabæi qui sabbato invasi pugnare noluerunt non fuerunt peccato obnoxii, quia in simplicitate sua egerunt, falsò sed bonâ fide existimantes bellum eo die non esse licitum.

(2) Rixa de qua hic agitur, propriè est privatum quoddam bellum, quo animis irâ accensis, alius alium lædere molitur.

defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec propriè potest dici rixa ex parte ejus. Si verò cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum; sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet, vel cùm non multùm excedit moderatam defensionem; mortale autem, quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd rixa non simpliciter nominat contentionem; sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur quæ inordinationem rixæ declarant: primò quidem quòd promptitudinem animi habet ad contendendum (2): quod significat, cùm dicit: Semper ad contradicendum paratus, scilicet sive alius bene, sive malè dicat, aut faciat. Secundò quia in ipsa contradictione delectatur; unde sequitur: Et in jurgio delectatur. Tertiò quia ipse alios provocat ad contradictiones; unde sequitur: Et provocat contendentem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ibi non intelligitur quòd servi Isaac sint rixati, sed quòd incolæ terræ rixati sunt contra eos; unde illi peccaverunt, non autem servi Isaac, qui calumniam patiebantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad hoc quòd justum sit bellum, requiritur quòd fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1). Rixa autem fit ex privato affectu iræ, vel odii. Si enim ministri principis aut judicis publicâ potestate aliquos invadant qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt; et sic illi qui invadunt, non rixantur neque peccant, sed illi qui se inordinatè defendunt.

ARTICULUS II. — UTRUM RIXA SIT FILIA IRÆ.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 8 corp. et part. III, quæst. VII, art. 2 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd rixa non sit filia iræ. Dicitur enim (Jac. IV, 1): *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea (Proverb. XXVIII, 25), dicitur: *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat.* Sed idem videtur esse rixa quod jurgium. Ergo videtur quòd rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare et dilatare.

3. Præterea (Proverb. XVIII, 6), dicitur: *Labia stulti immiscent se rixis.* Sed stultitia differt ab ira; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea (Proverb. X, 12), dicitur: *Odium suscitat rixas.* Sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

5. Præterea (Proverb. XVII, 19), dicitur: *Qui meditatur discordias, seminat* (3) *rixas.* Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut supra dictum est (quæst. XXXVII, art. 2). Ergo etiam est rixa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moralium lib. XXXI, loc. cit.), quòd « ex ira oritur rixa; » et (Proverb. XV, XVIII, et XXIX, XXII) dicitur: *Vir iracundus provocat rixas.*

CONCLUSIO. — Rixam magis ex ira, quàm odio oriri, manifestum est.

(1) Res ita se habet quando duellum oritur Cf. quæst. XXV, art. 8).

(2) Ita Mss. et editi omnes libri. Garcia perperam corrigit, *ad contradicendum.*

(3) *Diligit* Vulgata.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit: uno modo quasi intendens absolutè malum ipsius; et talis læsio pertinet ad odium, cujus intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixæ; et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ: non enim sufficit irato quòd latenter noceat ei contra quem irascitur; sed vult quòd ipse sentiat, et quòd contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ supra dicta sunt de passione iræ (1 2, quæst. XLVI, art. 6 ad 2). Et ideo rixa propriè oritur ex irâ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. XXV, art. 1 et 2), omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur; et secundùm hoc, illud quod proximè oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia sicut ex prima radice.

Ad *secundum* dicendum, quòd jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directè concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter, inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat quòd alter ei sese præferat; et sic ex ira sequuntur jurgia et rixæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira, sicut supra dictum est (1 2, qu. XLVIII, art. 3), impedit judicium rationis, unde habet similitudinem cum stultitia; et ex hoc sequitur quòd habeant communem effectum: ex defectu enim rationis contingit quòd aliquis inordinatè alium lædere molitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii, quia præter intentionem odientis est quòd rixosè et manifestè inimicum lædat; quandoque enim etiam occultè eum lædere quærit. Sed quando videt se prævalere, cum rixa et jurgio læsionem intendit. Sed rixosè aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dicta (in corp.).

Ad *quintum* dicendum, quòd ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium; et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quòd ad invicem rixentur; sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quòd rixa sit filia inanis gloriæ propriè et directè.

QUÆSTIO XLII.

DE SEDITIONE, QUÆ OPPONITUR PACI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci; et circa hoc quæruntur duo: 1° Utrùm sit speciale peccatum. — 2° Utrùm sit mortale peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM SEDITIO SIT SPECIALE PECCATUM AB ALIIS DISTINCTUM.

De his etiam supra, quæst. XXXIX, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia, ut Isidorus dicit (lib. X Etymologiarum, ad litt. *S*): « Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, et discor-

(1) Ex ira propriè oritur, occasionaliter autem et remotè ex variis oriri potest, scilicet ex concupiscentia (Jac. IV, et hic ad 1), ex superbia vel inani gloria (Prov. XXVIII et hic ad 2), ex stultitia seu defectu rationis (Prov. XVIII et hic ad 3), ex odio (Prov. X et hic ad 5).

dias gignit. » Sed ex hoc quòd aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere, nisi illo quod procurat. Ergo videtur quòd seditio non sit speciale peccatum à discordia distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quamdam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur à scissura, ut supra dictum est (qu. XXXIX, art. 1). Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum à peccato schismatis.

3. Præterea, omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed *contra* est quòd (II. Cor. XII) seditiones ab aliis peccatis distinguuntur (1).

CONCLUSIO. — **Cùm seditio speciali bono unitatis et pacis multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale peccatum est.**

Respondeo dicendum quòd seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantùm ad aliquid convenit cum bello et rixa; quantùm autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quòd importat quamdam contradictionem; differt autem ab eis in duobus: primò quidem quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem, Unde Glossa (interl., II. Corinth. XII (sup. illud: *Seditiones, animositates*, etc.), dicit quòd « seditiones sunt tumultus ad pugnam, » cùm scilicet aliqui se præparant et intendunt pugnare. Secundò differunt, quia bellum propriè est contra extraneos hostes quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem propriè est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, putà cùm una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, est speciale peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non qualemcumque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solùm est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinatè ab invicem dissentiunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd seditio differt à schismate in duobus: primò quidem, quia schisma (2) opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ; seditio autem opponitur temporali vel sæculari multitudinis unitati, putà civitatis vel regni; secundò, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solùm importat dissensionem spiritualem; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad *tertium* dicendum, quòd seditio, sicut et schisma, sub discordia continetur: utrumque enim est discordia quædam, non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II. — UTRUM SEDITIO SIT SEMPER PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd seditio non semper sit pec-

(1) Nempe à contentionibus, æmulationibus, animositatibus, dissensionibus, detractionibus, susurrationibus, ut videre est loc. cit.

(2) Quantùm ad usum vocis, non præcisè quantùm ad notionem; quia scissura quoque seu divisio quam significat schisma, respectu temporalis vel sæcularis unitatis non impropriè dici potest, juxta Virgilianum illud Æneid. II :

Scinditur incertum studia in contraria vulgus.

catum mortale. Seditio enim importat tumultum ad pugnam, ut patet per Glossam supra inductam (art. præc.). Sed pugna non semper est peccatum mortale, sed quandoque est justa et licita, ut supra habitum est (quæst. XL, art. 1). Ergo multò magis seditio potest esse sine peccato mortali

2. Præterea, seditio est discordia quædam, ut dictum est (art. præc. ad 3?). Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem à potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia verò nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed *contra* est quòd Apostolus (II. Cor. XII) prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Seditio, cùm sit contra commune bonum reipublicæ injusta pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 2), seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus (De civ. Dei, lib. II, cap. 21, à med. et lib. XIX, cap. 21), « quòd populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, et utilitatis communione sociatum. » Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quòd seditio opponitur et justitiæ (1) et communi bono; et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tantò gravius quantò bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quàm bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primò quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissimè peccant; secundò autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi verò qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt, dicuntur rixosi, ut supra dictum est (qu. XLI, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut supra dictum est (qu. XL, art. 1). Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis : unde semper est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd discordia ab eo quod non est manifestè bonum, potest esse sine peccato; sed discordia ab eo quod est manifestè bonum, non potest esse sine peccato; et talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifestè bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum (Polit. lib. III, cap. 5, et Ethic. lib. VIII, cap. 10). Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis (2); nisi fortè quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quòd multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quàm ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutiùs dominare possit : hoc enim tyrannicum est, cùm sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento

(1) Seditio directè opponitur paci, ut dicit ipse S. Doctor in proœmio (quæst. XXXVII et quæst. XXXIX). Unde sequitur quòd etiam directè opponitur charitati, cùm pax sit effectus charitatis, ex consequenti verò opponitur justitiæ, quatenùs infert damnum reipublicæ et ejus civibus.

(2) Et his patet regimen tyranni posse perturbari, modò id ordinatè fiat, et absque multitudinis detrimento; conferenda sunt quæ postea dicuntur (quæst. LX, art. 6, et quæst. LXIV, art. 1).

QUÆSTIO XLIII.

DE SCANDALO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur; inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ, illa scilicet quibus aliquis injustè proximum lædit; sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur. Et ideo considerandum est hic de scandalo; circa quod quæruntur octo: 1° Quid sit scandalum. — 2° Utrùm scandalum sit peccatum. — 3° Utrùm sit peccatum speciale. — 4° Utrùm sit peccatum mortale. — 5° Utrùm perfectorum sit scandalizari. — 6° Utrùm eorum sit scandalizare. — 7° Utrùm spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. — 8° Utrùm sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS I. — UTRUM SCANDALUM CONVENIENTER DEFINIATUR QUOD EST DICTUM, VEL FACTUM MINUS RECTUM, PRÆBENS OCCASIONEM RUINÆ.

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. II, art. 1, et quodl. IV, art. 21 ad 3, et Rom. VII, lect. 2, et cap. 14, lect. 2, in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum inconvenienter definiatur esse « dictum, vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ. » Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur (art. seq.). Sed secundùm Augustinum (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.), « peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Ergo prædicta definitio est insufficiens, quia prætermittit cogitatum, sive concupitum.

2. Præterea, cùm inter actus virtuosos vel rectos unus virtuosior vel rectior altero sit; illud solùm videtur non esse minùs rectum quod est rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum vel factum minùs rectum, sequitur quòd omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in definitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in definitione scandali ponitur occasio.

4. Præterea, ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum, quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo, quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem; dicit enim Apostolus (Rom. XIV, 21) : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.* Ergo prædicta definitio scandali non est conveniens.

Sed *contra* est quòd Hieronymus exponens illud quod habetur (Matth. XV): *Scis quia Pharisæi audito hoc verbo*, etc., dicit : « Quando legimus : *Quicumque scandalizaverit*, hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinæ dederit. »

CONCLUSIO. — Scandalum est dictum vel factum minùs rectum, præbens alteri occasionem ruinæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Hieronymus ibidem dicit, quòd græcè σκάνδαλον dicitur, nos, offensionem, vel ruinam, vel impactionem pedis possumus dicere. Contingit enim quòd quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam; et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius (1), inquantum

(1) Sub dicto et facto intelligendæ sunt negationes oppositæ. Nam, ut ait ipse D. Thomas,

scilicet aliquis suâ admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum; et hoc propriè dicitur scandalum. Nihil autem secundùm propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis : quia id quod est perfectè rectum, magis munit hominem contra casum, quàm ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quòd « dictum, vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ, » sit scandalum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cogitatio, vel concupiscentia mali latet in corde. Unde non proponitur alteri ut obex disponens ad ruinam· et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd minùs rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum : vel quia est secundùm se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cùm aliquis recumbit in idolio (1); quamvis enim hoc secundùm se non sit peccatum, si aliquis hoc non corruptà intentione faciat; tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet (I. Thessal. v, 22) : *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et ideo convenienter dicitur *minùs rectum,* ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundùm se peccata, quàm illa quæ habent speciem mali.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra habitum est (1 2, quæst. LXXV, art. 2 et 3, et quæst. LXXX, art. 1), nihil potest esse homini sufficiens causa peccati quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas. Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solùm causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur dans causam ruinæ, sed dans occasionem; quod significat causam imperfectam, et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam definitionibus poni id quod est per accidens; quia id quod est secundùm accidens uni, potest per se alteri convenire : sicut in definitione fortunæ ponitur causa per accidens, ut patet (Physic. lib. II, text. 52).

Ad *quartum* dicendum, quòd dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere (2), vel etiamsi ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale quod de sui ratione habet quòd sit inductivum ad peccandum (3); putà cùm aliquis publicè facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati; et tunc ille qui hujusmodi actum facit, propriè dat occasionem ruinæ, unde vocatur scandalum activum. Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis malè dispositus ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum, putà cùm aliquis invidet bonis aliorum; et tunc ille qui facit hujusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantùm in se est; sed alius sumit occasionem, secundùm illud (Rom. VII, 8) : *Occasione*

pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum (1 2, quæst. LXXI, art. 6).

(1) *In idolio,* id est, templo, vel mensa idolis consecrata; nam ibi accumbebant comesturi *idolothyta*, sive carnes idolis immolatas; ut patet ex Apostolo I. Cor. VIII, 10) : « Si enim quis viderit eum, qui habet scientiam, in idolio recumbentem : nonne conscientia ejus, cùm sit infirma, ædificabitur ad manducandum idolothyta? » Ejusmodi autem epulas, utpote sacras, in templo instrui solere docet Herodotus in Clio, et Virgilius (8 Æneid.) in sacrificio Evandri, et epulo cum Trojanis. Unde sequitur *idolothyta* edere in idolio, non tantùm esse malum propter scandalum, sed etiam per se, quia est professio idololatriæ.

(2) Tum scandalum activum dicitur directum.

(3) Scandalum activum est duntaxat indirectum.

autem acceptâ, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo : quia ille qui rectè agit, quantùm est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit quòd etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in altero ; putà cùm ad inductionem unius alius peccat : quandoque verò est scandalum activum sine passivo ; putà cùm aliquis inducit verbo, vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit : quandoque verò est scandalum passivum sine activo (1), sicut jam dictum est (hìc supra).

Ad *quintum* dicendum, quòd infirmitas nominat promptitudinem ad scandalum ; offensio (2) autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat ; quæ potest esse quandoque sine ruina ; scandalum autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS II. — UTRUM SCANDALUM SIT PECCATUM (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. II, art. 1, quæst. I, et art. 4, quæst. I corp. et Rom. XIV, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate, quia omne peccatum est voluntarium, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Sed (Matth. XVIII, 7) dicitur : *Necesse est ut veniant scandala.* Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu, quia *non potest arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur (Matth. VII, 18). Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu : dicit enim Dominus Petro (Matth. XVI, 23) : *Scandalum mihi es;* ubi dicit Hieronymus quòd « error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli. » Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed *contra* est quòd scandalum est « dictum, vel factum minùs rectum. » Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quòd à rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

CONCLUSIO. — Scandalum tam activum quàm passivum semper est peccatum : potest tamen et activum scandalum sine passivo esse, et passivum sine activo.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam supra dictum est (art. præc. ad 4), duplex est scandalum ; scilicet passivum in eo qui scandalizatur, et activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum (4) semper est peccatum in eo qui scandalizatur ; non enim scandalizatur, nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruinâ, quæ est peccatum. Potest tamen esse scandalum passivum sine peccato ejus ex cujus facto aliquis scandalizatur ; sicut cùm aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat : quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum ; vel etiam si habeat speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem, ex qua unusquisque tenetur saluti proximi providere : et sic qui non dimittit, contra

(1) Inter scandalum passivum dicitur scandalum infirmorum si ex ignorantia aut infirmitate oriatur ; dicitur scandalum pharisaicum, si ex malitia.

(2) Passivo sensu, non activo, quo materiam indignationis potiùs præbet.

(3) Scripturæ sæpissimè scandalum increpant (Matth. XVIII) : *Væ mundo à scandalis. Væ homini per quem scandalum venit. Si vestuus, oculus tuus,* etc.

(4) Si scandalum passivum formaliter accipiatur prout activo correspondet ; ut et proprio sensu qui jam indicatus est supra, prout effectum ex activo sequentem significat ; non verò solam offensionem propter factum aliquod pravum quod aversatur et abhorret aliquis potiùs quàm ruinæ inde occasionem sumat.

charitatem agit (1). Potest tamen esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur : *Necesse est ut veniant scandala*, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali, quâ scilicet necesse est præscita vel prænuntiata à Deo evenire; si tamen conjunctim accipiatur, ut dictum est (part. I, quæst. XIV, art. 13 ad 2, et quæst. XXIII, art. 6 ad 2). Vel necesse est evenire scandala necessitate finis, quia utilia sunt ad hoc ut « qui probati sunt, manifesti fiant. » Vel necesse est evenire scandala secundùm conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cavent; sicut si aliquis medicus videns aliquos indebitâ diætâ utentes, dicat : Necesse est tales infirmari ; quod intelligendum est sub hac conditione, si diætam non mutent. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent

Ad *secundum* dicendum, quòd scandalum ibi largè ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire quodam pietatis affectu (2) ad Christum.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter à processu in via Dei; quod fit saltem per peccatum veniale.

ARTICULUS III. — UTRUM SCANDALUM SIT SPECIALE PECCATUM (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. II, art. 2, quæst. II, et quæst. III corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est « dictum vel factum minùs rectum. » Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 3 et 5). Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundùm aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quòd coram aliis peccatur; in manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed *contra*, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati; dicitur enim (Rom. XIV, 15): *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundùm charitatem ambulas.* Ergo scandalum est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Quanquam passivum scandalum, speciale peccatum minimè sit, activum tamen speciale peccatum est, correptioni fraternæ oppositum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), duplex est scandalum, activum scilicet et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum; quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundùm quodcumque genus peccati : nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit; quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi

(1) Peccatum illud potest tamen fieri veniale, non solùm ex indeliberatione, sed etiam ex levitate materiæ, ut videre est (art. 4).

(2) Hoc enim significat : *Non sapis ea quæ Dei sunt, sed quæ hominum*, quasi ex humano affectu.

(3) Quæstio est de scandalo activo, quia certum est scandalum passivum non esse speciale peccatum, siquidem ex quocumque peccati genere oriri potest.

dupliciter; per se scilicet, et per accidens : per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis; ut putà cùm aliquis facto suo vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solùm suæ satisfacere voluntati : et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum (1); quia quod est per accidens, non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum; et sic ex intentione specialis finis sortitur rationem specialis peccati; finis enim dat speciem in moralibus, ut dictum est supra (1 2, quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6). Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi quod intenditur; ita etiam scandalum est speciale peccatum propter hoc quòd intenditur speciale proximi nocumentum; et opponitur directè correctioni fraternæ; in qua intenditur specialis nocumenti remotio (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est (corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd scandalum activum potest inveniri separatim ab aliis peccatis, ut putà cùm aliquis proximum scandalizat facto, quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad *tertium* dicendum, quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est (corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM SCANDALUM SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. II, art. 2, quæst III, et art. 3, quæst. II corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12, et quæst. XXXV, art. 3). Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est (art. 2 et 3 præc.). Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ, nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundùm illud (Matth. XVIII, 6) : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris;* quia, ut dicit Hieronymus (in hunc loc.), « multò melius est pro culpa brevem recipere pœnam, quàm æternis servari cruciatibus. » Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale; quia solum peccatum mortale avertit hominem à Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum; dicit enim Apostolus (I. Cor. VIII, 12) : *Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis.* Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed *contra*, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

CONCLUSIO. — Scandalum passivum veniale et mortale contingit esse pro quali-

(1) Ex his concludunt Paludanus, Cajetanus, Bannes, Vasquez, Azorius, Sanchez, Becanus et alii scandalum per accidens non esse speciale peccatum, sed respondent Wiggers et Sylvius illud duntaxat intelligendum esse de eo quod est neque directè, neque indirectè et interpretativè volitum, sed omnino præter intentionem agentis non solùm expressum, sed etiam interpretatione. Ita quoque Nicolaï, nam ut addit, hoc est propriè *per accidens* quòd speciem non constituit.

(2) Hinc sequitur scandalizantem teneri explicare in confessione speciem peccati ad quod induxit, numerum, conditionem personarum quas sive directè, sive indirectè scandalizavit.

tate criminis in quod quis dicto, vel facto alterius impingit; activum similiter veniale, vel mortale est, secundùm dispositionem actûs, et intentionem scandalizantis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), scandalum importat impactionem quamdam per quam aliquis disponitur ad ruinam (1). Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantùm; putà cùm aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati: quandoque verò est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam; putà cùm aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit per accidens (2), potest esse quandoque quidem peccatum veniale; putà cùm aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundùm se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit. Quandoque verò est peccatum mortale; sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi; ut si pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si verò scandalum activum sit per se, putà cùm intendit ducere alium ad peccandum; si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale; et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis (3); si verò intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — UTRUM SCANDALUM PASSIVUM POSSIT ETIAM IN PERFECTOS CADERE.

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. II, art. 3, quæst. I.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maximè perfectus. Sed ipse dixit Petro (Matth. XVI, 23) : *Scandalum mihi es.* Ergo multò magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod quod alicui apponitur in vita spirituali (4). Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundùm illud (I. Thessal. II, 18) : *Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus semel, et iterùm; sed impedivit nos Satanas.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundùm illud (I. Joan. I, 8) : *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus* (5). Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est (art. præc.). Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

Sed *contra* est quod super illud (Matth. XVIII) : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis,* dicit Hieronymus : « Nota quòd qui scandalizatur, parvulus est; majores enim scandala non recipiunt. »

CONCLUSIO. — Cùm viri perfecti firmiter et quasi immobiliter Deo adhæreant, scandalum passivum in eis locum non habet.

(1) Juxta metaphoricum sensum ex corporali pedis impactione derivatum.

(2) Tam impropriè quàm propriè, sive tam secundùm quid quàm simpliciter; hoc est tam *per accidens* quoad expressam et formalem intentionem operantis, quàm quoad virtualem et interpretativam ex natura operis.

(3) Non sic tamen quod per se ratione scandali sit peccatum mortale, sed per accidens, ut in Sent. lib. IV, explicatur.

(4) Velut in via morum ex accommodatione significationis et per analogicam ad primitivam vocis significationem.

(5) Quod saltem Patres interpretantur de minimis peccatis quæ per sermonem, cogitationem, ignorantiam, oblivionem, necessitatem, surreptionem committuntur.

Respondeo dicendum quòd scandalum passivum importat quamdam commotionem animi à bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhærent (1), cujus est immutabilis bonitas; quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi inquantum illi inhærent Christo, secundùm illud (I. Corinth. IV, 16) : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (2). Unde quantumcumque videant alios inordinatè se habere dictis vel factis, ipsi à sua rectitudine non recedunt, secundùm illud (Psal. CXXIV, 1) : *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem.* Et ideo in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur, secundùm illud (Psal. CXVIII, 165) : *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 2), scandalum largè ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit : *Scandalum mihi es*, quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam

Ad *secundum* dicendum, quòd in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta vel facta aliorum non impediuntur quominus tendant in Deum, secundùm illud (Rom. VIII, 38) : *Neque mors, neque vita poterit nos separare à charitate Dei* (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundùm veram scandali rationem; sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum, secundùm illud (Psal. LXXII, 2) : *Mei pene moti sunt pedes.*

ARTICULUS VI. — UTRUM SCANDALUM ACTIVUM POSSIT INVENIRI IN VIRIS PERFECTIS.

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 3, quæst. II.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passivè scandalizantur, secundùm illud (Matth. XV, 12) : *Scis, quia Pharisæi audito hoc verbo* (4) *scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea gentiles scandalizavit; dicitur enim (Galat. II, 14) : *Cùm vidissem quòd non rectè ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ*, id est, Petro, *coram omnibus : Si tu, cùm Judæus sis, gentiliter et non judaicè vivis, quomodo gentes cogis judaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed *contra*, plus repugnat perfectioni scandalum activum quàm scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multò minùs scandalum activum.

CONCLUSIO. — Cùm perfecti ea, quæ agunt, secundùm rectam rationem agant

(1) Aut ut objecto quod appetunt, aut ut regulæ quam sequuntur.

(2) Qui est infallibilis regula veritatis ut ibi S. Thomas commentatur.

(3) Vel pleniùs : *Neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque alia creatura*, etc.

(4) Nempe quod illud *quod intrat in os, non coinquinat hominem* (V, 11), quia [illegible] legem dici putabant.

Deo semper per charitatem adhærentes, non potest in eis scandalum aliquod activum esse, nisi fortè leve aliquod et modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens.

Respondeo dicendum quòd scandalum activum propriè est cùm aliquis tale aliquid dicit vel facit, quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam (1); quod quidem est solum illud quod inordinatè fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundùm regulam rationis ordinare, secundùm illud (I. Corinth. XIV, 40) : *Omnia honestè et secundùm ordinem fiant in vobis;* et præcipuè hanc cautelam adhibent in his in quibus non solùm ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana secundùm quam à perfectione deficiunt; non tamen intantum deficiunt, ut multùm ab ordine rationis recedatur, sed modicùm et leviter; quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur, sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur, quia scilicet ipse seipsum scandalizat.

Ad *secundum* dicendum, quòd Petrus peccavit quidem, et reprehensibilis fuit, secundùm sententiam Augustini (epist. 28, 40, 71, al. 8, 9 et 19), et ipsius Pauli, subtrahens se à Gentibus, ut vitaret scandalum Judæorum; quia hoc incautè aliqualiter faciebat, ita quòd ex hoc gentiles ad fidem conversi scandalizabantur ; non tamen factum Petri erat tam grave peccatum quòd meritò possent alii scandalizari; unde patiebantur scandalum passivum; non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccata venialia perfectorum præcipuè consistunt in subitis motibus, qui cùm sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua verò etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt (2), ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICULUS VII. — UTRUM BONA SPIRITUALIA SINT PROPTER SCANDALUM DIMITTENDA.

De his etiam part. III, quæst. XLII, art. 2, et Sent. IV, dist. 38, quæst. II, art. 4, quæst. I et II, et Rom. XIV, lect. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim (lib. III contra Epist. Parmeniani, cap. 2, à med.) docet quòd « ubi schismatis periculum timetur, à punitione peccatorum cessandum est. » Sed punitio peccatorum est quoddam spirituale bonum, cùm sit actus justitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maximè videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundùm illud (Matth. VII, 6): *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargatis* (3) *ante porcos, ne conversi disrumpant vos.* Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Præterea, correctio fraterna, cùm sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. I, cap. 9, ante med.). Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

(1) Si saltem eâ intentione id faciat, vel non caveat.

(2) Non tantùm quia venialia sunt, sed in venialibus minima.

(3) Vulgata legitur : *Neque mittatis*, et mox *ne fortè conculcent eas pedibus suis, et conversi disrumpant vos.*

4. Præterea, Hieronymus dicit (habetur in Glossa Nic. de Lyra, sup. illud Matth. xv : *Audito hoc scandalizati*, etc.) quòd « dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti salvâ triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ. » Sed impletio consiliorum et largitio eleemosynarum multoties potest prætermitti, salvâ triplici veritate prædictâ; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; et tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum; quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quòd pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter; putà cùm peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius; debet enim homo impedire damnationem proximi quantùm potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (super Ezech. hom. 7, aliquant. à princ.) : « Si de veritate scandalum sumitur, utiliùs nasci permittitur scandalum quàm quòd veritas relinquatur. » Sed bona spiritualia maximè pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

CONCLUSIO. — Spiritualia bona ad salutem necessaria, dimittenda nequaquam sunt propter scandalum; at alia bona vel occultanda, vel ad tempus differenda sunt, propter scandalum pusillorum.

Respondeo dicendum quòd, cùm duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quæstio ista non habet locum de scandalo activo : quia cùm scandalum activum « sit dictum vel factum minùs rectum, » nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne aliquis scandalizetur Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem quòd nullus debet mortaliter peccare (1), ut alterius peccatum impediat; quia secundùm ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere quàm alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum. Quia scandalum quod ex eis oritur quandoque ex malitia procedit, cùm scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando; et hoc est scandalum Pharisæorum, qui de doctrina Domini scandalizabantur (2); quod esse contemnendum Dominus docet (Matth. xv). Quandoque verò scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia; et hujusmodi est scandalum pusillorum; propter quod sunt spiritualia bona vel occultanda, vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque redditâ ratione hujusmodi scandalum cesset; si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur (3) ex malitia esse; et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

(1) Imò, ait ipse S. Doctor, dicendum quòd homo aliquod peccatum veniale committere, ne alius peccet mortaliter, non tenetur, nec benefacit committendo.

(2) Sive propter doctrinam ejus nullo studio partam, ut Matth. XIII, 57, Marc. VI, 3, sive propter res ipsas quas docebat, vel verba quæ dicebat, sicut Matth. XV, 12.

(3) Meritò S. Doctor dicit *videtur*, ait Sylvius, quia non semper est ita : potest enim scandalum

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ quædam ad prohibenda peccata; et ideo intantum habent rationem justitiæ, inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitia; et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis; tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur et ipse actus docendi; quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem secundùm congruentiam temporis et personarum proponat ille cui incumbit docendi officium; et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo, prætermissâ veritate, falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 2); et ideo eadem ratio est de doctrina, et de aliis misericordiæ operibus; de quibus postea dicitur (in resp. ad 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd correctio fraterna, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 1), ordinatur ad emendationem fratris; et ideo intantum computanda est inter spiritualia bona, inquantum hoc consequi potest; quod non contingit, si ex correctione frater scandalizetur. Et ideo, si propter scandalum correctio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad *quartum* dicendum, quòd in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, non solùm comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectiùs pervenitur ad salutem, secundùm illud (I. Cor. XII, 31): *Æmulamini charismata meliora*. Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum; sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est (in corp. art.). Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis; quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus (putà pascendo esurientem), vel in spiritualibus (putà docendo ignorantem), sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis (1); et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad *quintum* dicendum, quòd quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria; si enim faciendum est, jam non est malum, neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illâ circumstantiâ sublatâ peccatum veniale esset; sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum, neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale

pusillorum durare, etiam post rationem facti redditam, vel quia rationem ob mentis hebetudinem non capiunt, vel ob aliam rationem magis eis apparentem, vel ob pristinam consuetudinem. Quo casu monet Cajetanus adhuc esse abstinendum à spiritualibus non necessariis, donec ejusmodi pleniùs informentur, si nimirùm possint absque notabili nostra jactura omitti.

(1) Juxta ea quæ supra circa eleemosynam dicta sunt, quam tenetur quilibet in extrema necessitate saltem, indigenti conferre. Quamvis et hoc maximè ad prælatos pertinet bona ecclesiastica possidentes, quæ dicuntur *patrimonia pauperum* in Decretis, causa XVI, quæst. I, cap. *Quia juxta*, etc.

gratia non tollatur per quam est hominis salus; inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PROPTER SCANDALUM SINT TEMPORALIA DIMITTENDA.

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 4, quæst. III, et Rom. XIV, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quàm quæcumque temporalia bona. Sed id quod minùs diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundùm regulam Hieronymi (habetur in Glossa Lyrani, sup. illud Matth. XV: *Scis quia Pharisæi*), « omnia quæ possunt prætermitti salvâ triplici veritate (1), sunt propter scandalum dimittenda. » Sed temporalia possunt prætermitti salvâ triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quàm cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundùm illud (Rom. XIV, 15): *Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est.* Ergo multò magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare, aut recuperare possumus, quàm per judicium. Sed judiciis uti non licet; et præcipuè cum scandalo; dicitur enim (Matth. V, 40): *Ei qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium;* et (I. Corinth. VI, 7): *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quòd judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quòd temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea, inter omnia temporalia minùs videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda. Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offendiculum daret Evangelio Christi,* ut patet (I. Corinth. IX, 12); et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas propter scandalum vitandum. Ergo multò magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed *contra* est quòd beatus Thomas Cantuariensis repetiit res ecclesiarum (2) cum scandalo regis (Baron., ad ann. 1163, num. 9).

CONCLUSIO. — Temporalia bona Ecclesiæ, vel reipublicæ, nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda: bona verò nostra propter scandalum pusillorum, vel dimittenda sunt, vel est scandalum priùs sedandum: propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda.

Respondeo dicendum quòd circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus; et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate; et ideo non sunt propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis (3).

(1) Hæc triplex veritas est veritas vitæ, doctrinæ, justitiæ de qua agitur in respons. ad 4 in art. præced.

(2) Tum quia fructus Ecclesiarum vacantium quæ prius fisco et usui regio applicari solebant; in communem potius Ecclesiæ utilitatem applicanda constanter propugnavit; tum quia ecclesiastica prædia quæ nonnulli proceres per nimiam tolerantiam occupaverant et in proprios usus vindicaverant, ut ab illegitimis possessoribus aggressus est auferre.

(3) Idem dicendum de pupillorum tutoribus. Observant tamen, addit Billuart, graves auctores S. Antoninus, Paludanus, Cajetanus et alii quoad

Temporalia verò bona quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penès nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum, quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod supra diximus (art. præc.), esse scandalum pusillorum; tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 20, ad fin.): « Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, quantùm ab homine credi potest; et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia; et meliùs ei aliquid dabis, cùm petentem injustè correxeris. » Aliquando verò scandalum nascitur ex malitia, quod est scandalum Pharisæorum; et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda; quia hoc et noceret bono communi (daretur enim malis rapiendi occasio), et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 8, circa med.): « Quidam, dum temporalia à nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi (1); quidam verò æquitate servatâ prohibendi, non solâ curâ ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua semetipsos perdant. »

Et per hoc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ et justitiæ, et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est de intentione Apostoli monere quòd cibus totaliter propter scandalum dimittatur, quia sumere cibum est de necessitate salutis; sed quòd talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundùm illud (I. Cor. VIII, 13): *Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.*

Ad *quartum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19), illud præceptum Domini est intelligendum secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus priùs pati injuriam vel fraudem, quàm judicium subire, si hoc expediat; quandoque tamen non expedit, ut dictum est (in resp. ad 2). Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad *quintum* dicendum, quòd scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut priùs instruerentur hoc esse debitum: et ex simili causa Ecclesia abstinet à decimis exigendis in terris in quibus non est consuetum decimas solvere. (Ut inferiùs dicetur, quæst. LXXXVII, art. 1 ad 5.)

QUÆSTIO XLIV.

DE PRÆCEPTIS CHARITATIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis charitatis; et circa hoc quæruntur octo: 1° Utrùm de charitate sint danda præcepta. — 2° Utrùm unum tantum, vel duo. — 3° Utrùm duo sufficiant. — 4° Utrùm convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. — 5° Utrum convenienter addatur: *Et totâ mente*, etc. — 6° Utrùm præceptum hoc possit in vita ista impleri. — 7° De hoc præcepto: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* — 8° Utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

bona Ecclesiæ; quòd si ex eorum defensione ingravesceret scandalum in populo, nec, ratione reddita, sedari posset, prælatus melius faceret, si consensum Ecclesiæ procuret ut debitum condonetur quàm si exigat.

(1) Non æquitate, sed charitate, ut ex adjunctis patet.

ARTICULUS I. — UTRUM DE CHARITATE DEBEAT DARI ALIQUOD PRÆCEPTUM (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 116 et 117.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cùm sit forma virtutum, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 8). Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur (2). Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas, quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* ut dicitur (II. Cor. III, 17). Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. XC, art. 5, et quæst. C, art. 2). Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta Decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed *contra*, illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur (Deut. X). Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta (3).

CONCLUSIO. — Cum per charitatem dirigatur homo in ultimum finem, ac ad ea disponatur, quibus ipsum assequitur, conveniens fuit de haritate aliqua dari præcepta.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. XVI, art. 1, et 12, quæst. XCIX, art. 1), præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter : uno modo per se, alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit (I. Tim. I, 5) : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ.* Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones; vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ab habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum; et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia verò mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud, et ideo maximum præceptum est de charitate, ut dicitur (Matth. XXII).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. C,

(1) Charitatis nomine hic non intelligitur habitus, sed actus charitatis; non enim de habitibus, sed de actibus dantur præcepta.

(2) Et ipse quidem ex professo 1 2, quæst. C, art. 9 de modo generali virtutis docet; art. autem 10 de speciali modo charitatis.

(3) Quod patet ex his Christi verbis (Matth. XXII) : *Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo, et in tota anima tua et in tota mente tua; hoc est maximum et primum mandatum.*

art. 10), cùm de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum ; putà sub hoc præcepto : *Honora patrem tuum et matrem tuam,* non cadit, quòd hoc ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur; sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; et ideo libertati non repugnat.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta Decalogi; sed in omnibus includuntur (2).

ARTICULUS II. — UTRUM DE CHARITATE FUERINT DANDA DUO PRÆCEPTA (3).

De his etiam 1 2, quæst. XCIX, art. 1 ad 2, et infra, quæst. LVIII, art. 1 ad 6, et Contra gent. lib. III, cap. 116 et 117.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut supra dictum est (art. præc. arg. 3). Sed charitas est una virtus, ut ex supra dictis patet (quæst. XXXIII, art. 5). Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 22 et 27), « charitas in proximo non diligit nisi Deum. » Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum.* Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei ; quinimò dicitur (Luc. XIV, 26) : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem suam, non potest meus esse discipulus.* Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit (Rom. XIII, 8) : *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo unum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. IV, 21) : *Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum* (4).

CONCLUSIO. — Non modò de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minùs eruditos in lege divina, adjungi explicitè oportuit et præceptum de proximi dilectione.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XCI, art. 3, et qu. XCIV, art. 2), cùm de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones (5) in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfectè

(1) Non pauci, ait Billuart, docuerunt non dari præceptum speciale charitatis, sed dilectionem Dei præceptam nihil aliud esse quàm cæterorum mandatorum observantiam ; hanc opinionem B. Thomas in hoc articulo confutatur.

(2) Hinc ab Alexandro VII damnata est hæc propositio : homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.

(3) Ex Scripturis patet duo esse præcepta de charitate (Matth. XXII) : *Diliges Dominum..... hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem est simile huic : Diliges proximum tuum, sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ.*

(4) Id est proximum suum qualemcumque, quasi naturâ fratrem.

(5) Propositiones autem in scientiis speculativis intelliguntur indubitata quædam et manifesta principia vel hypotheses quibus positis quasi certis conclusiones eruuntur.

cognosceret principia secundùm totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsùm proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quidquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 7 ad 2, et qu. XXVI, art. 1 ad 1). Dilectio autem Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solùm oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minùs capaces, qui non de facili considerant unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum; et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem; et tamen oportuit de utroque explicitè dari præcepta, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem; et secundùm hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad *quartum* dicendum, quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo quod est ad finem, et è converso; et tamen oportuit utrumque præceptum explicitè dari, ratione jam dictâ (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM SUFFICIANT DUO PRÆCEPTA CHARITATIS.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 116 et 117, et De ver. quæst. II, art. 4 ad 6, et Rom. XIII, lect. 1, et Gal. V, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem secundùm objecta distinguuntur. Cùm ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum, et corpus proprium, ut ex supra dictis patet (quæst. XXV, art. 12, et quæst. XXVI), videtur quòd quatuor debeant esse præcepta charitatis; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solùm est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia (1). Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum à malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solùm affirmativa, sed etiam negativa; et sic duo præcepta prædicta charitatis non sufficiunt.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. XXII, 40): *In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ.*

CONCLUSIO. — Cùm bonum quod est charitatis objectum, vel sit finis, vel id quod ad finem refertur, duo tantùm de charitate præcepta convenienter posita sunt: alterum de Dei, alterum de proximi dilectione.

Respondeo dicendum quòd charitas, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1), est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est; unde Gregorius dicit in quadam homil. (17 in Evang. circ. princ.): « Charitas minùs

(1) Ut de dilectione quidem tanquam de actu principali repeti potest ex quæst. XXVII, art. 1; de gaudio tanquam de consequente actum principalem ex quæst. XXVIII, art. 1; de pace ut utrique annexa (quæst. XXIX, art. 3); de beneficentia tanquam exteriori actu vel effectu (quæst. XXXI, art. 1).

quàm inter duos haberi non potest (1). » Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat, supra dictum est (quæst. xxv, art. 4). Cùm autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem; convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt: unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 23, in princ.), « cùm quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, id est de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui. » Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinatè diligat, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc quòd homo diligit Deum et proximum.

Ad *secundum* dicendum, quòd alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supra dictis patet (quæst. XXVIII, art. 4, et quæst. XXIX, art. 3). Unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicitè præcepta tradita. De gaudio quidem (Philipp. IV, 4): *Gaudete in Domino semper;* de pace autem (Hebr. XII, 14): *Pacem sequimini cum omnibus;* de beneficentia autem (Galat. ult. 10): *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes;* de singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd plus est operari bonum, quàm vitare malum; et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicitè inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita; nam contra odium dicitur (Levit. XIX, 17): *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo;* contra acediam dicitur (Eccli. VI, 26): *Ne acedieris in vinculis ejus;* contra invidiam (Galat. v, 26): *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes;* contra discordiam verò (I. Corinth. I, 10): *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata;* contra scandalum autem (Rom. XIV, cap. 13): *Ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum.*

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER MANDETUR QUOD DEUS DILIGATUR EX TOTO CORDE (3).

De his etiam infra, art. 5, et locis ibidem notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actûs non est in præcepto, ut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst. ad 1, et 1 2, quæst. c, art. 9). Sed hoc quod dicitur, *ex toto corde*, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quòd Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, « totum et perfectum est cui nihil deest (4), » ut dicitur (Physic. lib. III, text. 63). Si ergo in præcepto cadit quòd Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale; quod est inconveniens.

(1) Ibidem explicat S. Gregorius cur binos ad prædicationem discipulos miserit Christus (Luc. X): *Quia duo sunt præcepta charitatis, Dei videlicet amor et proximi.*

(2) Nam de beneficentiæ partibus, quoad justum, agitur (Eccl. XII, 2; et v. 6) quoad humilem (Eccl. XIV, 12), quoad amicum (Matth. V, 44), quoad inimicum (Luc. VI, 35), quoad mutuo indigentem (Prov. III, 27), quoad omnes.

(3) Nimirum ita ut in dilectione nihil Deo anteponatur sive adæquetur.

(4) Sive cujus pars nulla abest, vel cujus nihil abest, ad partes.

3. Præterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis; quia secundùm Philosophum (Physic. lib. III, text. 64), « totum et perfectum idem sunt. » Sed ea quæ sunt perfectionis, non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quòd Deus ex toto corde diligatur.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. VI, 5): *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus ut ultimus finis sit diligendus, ad quem omnia sunt referenda, decuit nobis mandari, ut eum ex toto corde diligeremus.

Respondeo dicendum quòd cùm præcepta dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundùm quòd est actus virtutis (1). Requiritur autem ad actum virtutis, non solùm quòd cadat super debitam materiam, sed etiam quòd vestiatur debitis circumstantiis, quibus fit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda, circa præceptum de dilectione Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sub præcepto quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis; et talis modus significatur, cùm dicitur : *Ex toto corde.*

Ad *secundum* dicendum, quòd dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere : uno quidem modo in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, et ista est perfectio patriæ; alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quòd nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat; et hæc est perfectio viæ; cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cùm non tendat in oppositum objectum, sed solùm impedit charitatis usum.

Ad *tertium* dicendum, quòd perfectio charitatis ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas (2) (in solut. præc.), ut scilicet homo, quantùm possibile est, se abstrahat à rebus temporalibus, etiam licitis, quæ occupando animum impediunt actualem motum cordis in Deum.

ARTICULUS V. — UTRUM SUPER HOC : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, CONVENIENTER ADDATUR : *Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.*

De his etiam Sent. III, dist. 27, in Expos. litt., circa fin. et De ver. quæst. II, art. 10 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter (Deut. VI, 5), super hoc quod dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, addatur : *Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Non enim accipitur hìc *cor* pro membro corporali ; quia diligere Deum non est corporis actus. Oportet ergo quòd cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

3. Præterea, fortitudo hominis præcipuè dependet ex corde, sive spiri-

(1) Non quod omnis actus virtutis ut sic et simpliciter cadat sub præcepto, cum sint aliqui actus de consilio tantùm : sed quòd si cadat sub præcepto, debet eo modo fieri quo requiritur ad virtutem ; ita ut nisi fiat sub illo modo, non sufficiat ad satisfaciendum præcepto.

(2) Putà patriæ quâ inferior est, quia non semper actu tendit in Deum nec absolutè tendere potest, ut et viæ quâ quodammodo superior est, quia impedimenta tendendi magis removet.

tualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere: *Ex tota fortitudine tua.*

3. Præterea (Matth. XXII, 37), dicitur: *In tota mente tua;* quod hìc non ponitur. Ergo videtur quòd inconvenienter hoc præceptum detur (Deut. VI).

Sed *contra* est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Convenienter nobis præcipitur, ut Deum diligamus ex toto corde, id est, ut tota nostra in Deum referatur intentio: et ex tota mente, id est, ut noster intellectus Deo subdatur: et ex tota anima, videlicet ut omnis noster appetitus dirigatur secundùm Deum: et ex tota fortitudine, id est, ut omnis noster exterior actus Deo subdatur.

Respondeo dicendum quòd hoc præceptum diversimodè invenitur traditum in diversis locis; nam sicut dictum est (arg. 1, Deuter. VI) ponuntur tria, scilicet *ex toto corde*, et *ex tota anima*, et *ex tota fortitudine* (Matth. XXII), ponuntur duo horum, scilicet *ex toto corde*, et *in tota anima;* et omittitur *ex tota fortitudine*, sed additur *in tota mente:* sed (Marc. XII) ponuntur quatuor, scilicet *ex toto corde*, et *ex tota anima*, et *ex tota mente*, et *ex tota virtute*, quæ est idem fortitudini; et hæc etiam quatuor tanguntur (Luc. X); nam loco fortitudinis seu virtutis, ponitur: *Ex omnibus viribus tuis* (1). Et ideo horum quatuor est ratio assignanda: nam quòd alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis. Est ergo considerandum quòd dilectio est actus voluntatis, quæ hìc significatur per cor; nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maximè quantùm ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria autem sunt principia actuum, quæ moventur à voluntate: scilicet intellectus, qui significatur per mentem; vis appetitiva inferior, quæ significatur per animam; et vis executiva exterior, quæ significatur per fortitudinem seu virtutem, sive vires. Præcipitur ergo nobis, ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est ex toto corde; et quòd intellectus noster subdatur Deo, quod est ex tota mente; et quòd appetitus noster reguletur secundùm Deum, quod est ex tota anima; et quòd exterior actus noster obediat Deo, quod est ex tota fortitudine, vel virtute, vel viribus Deum diligere. Chrysostomus tamen (alius auctor super Matth. hom. 42, in Op. imperf. à med.) accipit è contrario cor et animam, quàm dictum sit. Augustinus verò (De doct. christ. lib. I, cap. 22, à med.) refert cor ad cogitationes, et animam ad vitam; mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt: Ex toto corde, id est, intellectu; animâ, id est, voluntate; mente, id est, memoriâ. Vel secundùm Gregorium Nyssenum (lib. De hominis opific. cap. 8, circ. med.), per cor significat animam vegetabilem; per animam, sensitivam; per mentem, intellectivam: quia hoc quòd nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre (2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Quæ varietas, ait Sylvius, signum est non esse magnum mysterium in illa distinctione, sed perinde esse, sive hæc, sive illa ponantur. Hinc verisimilius est unum et idem significari sive una, sive plures exprimantur, amorem scilicet Dei super omnia.

(2) Alii tamen Patres, Chrysostomus, Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, nullum inter istas clausulas discrimen afferunt, intelligentes scilicet in eo quod dicitur, *ex toto corde*, cæteras contineri.

ARTICULUS VI. — UTRUM HOC PRÆCEPTUM DE DILECTIONE DEI POSSIT IN VIA IMPLERI (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 27, quæst. III, art. 4, et De virt. quæst. II, art. 10 corp. et ad 1, et Opusc. IV, cap. 4, et Opusc. XVIII, cap. 5, 6, 7 et 15.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia, secundùm Hieronymum (Pelagium) in Expositione catholicæ fidei (epist. ad Damas. vers. fin.), « maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. » Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet (Deuter. IV). Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea, quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter : quia, secundùm Ambrosium (lib. de Parad. cap. 8, ante med.), peccatum nihil est aliud quàm « transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quòd nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali; quod est contra id quod Apostolus dicit (I. Corinth. I, 8) : *Confirmabit vos usque in finem sine crimine;* et (I. Timoth. III, 10) : *Ministrent, nullum crimen habentes.*

3. Præterea, præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundùm illud (Psalm. XVIII, 9) : *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos* (2). Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De perfectione justitiæ, cap. 8, à med.), quòd « in plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur : *Diliges Dominum Deum tuum,* etc. Nam cùm aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, quod continendo frænetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus. »

CONCLUSIO. — Quanquam in patria tantùm perfectè dilectionis præceptum impleatur, in via tamen imperfectè adimpleri potest et magis vel minùs secundùm divinæ bonitatis participationem.

Respondeo dicendum quòd præceptum aliquod dupliciter potest impleri : uno modo perfectè, alio modo imperfectè; perfectè quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem quem intendit præcipiens; impletur autem, sed imperfectè, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem : sicut si dux exercitûs præcipiat militibus ut pugnent, ille perfectè implet præceptum qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit; ille autem implet, sed imperfectè, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo sibi totaliter uniatur; quod fiet in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur (I. Corinth. XV, 28). Et ideo plenè et perfectè in patria implebitur hoc præceptum (3); in via autem impletur, sed imperfectè; et tamen in via tantò unus alio perfectiùs implet, quantò magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa probat quòd aliquo modo potest impleri in via, licèt non perfectè.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut miles qui legitimè pugnat, licèt non

(1) De fide est præceptum de dilectione Dei posse in hac vita impleri; et quidem ita perfectè ut præstetur totum id quod à nobis Deus per illud exigit. Nam, ut ait concilium Trident. *Deus impossibilia non jubet* (sess. VI, cap. 11).

(2) Non carnis oculos, sed cordis; non exterioris, sed interioris hominis, ait ibidem Augustinus.

(3) Hinc dicitur in Scriptura : *Qui non diligit manet in morte* (I. Joan 3) : *Si quis non amat Dominum Jesum Christum sit anathema* (I. Cor. XVI) : *Finis præcepti est charitas* (I. Tim. I).

vincat, non inde culpatur, nec pœnam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (libro De perfectione justitiæ, cap. 8, ad fin.), « cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim rectè curritur, si quò currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?

ARTICULUS VII. — UTRUM CONVENIENTER DETUR PRÆCEPTUM DE DILECTIONE PROXIMI (1).

De his etiam quodl. IV, art. 24 ad 1, et Rom. XIII, lect. 2, et Gal. V, lect. 5, et Opusc. XLII, cap. 14.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet (Matth. V). Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quòd inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IX, cap. 8, à princ.), « amicabilia quæ sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum; » ex quo videtur quòd dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur quòd homo diligat proximum sicut seipsum.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. XXII, 38) : *Secundum præceptum est simile huic* (2) : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

CONCLUSIO. — Præter Dei dilectionem, convenienter homini mandatum fuit, ut proximum suum sicut seipsum diligeret, id est sanctè, justè et veraciter.

Respondeo dicendum quòd hoc præceptum convenienter traditur; tangitur enim in eo et diligendi ratio, et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur ex eo quòd proximus nominatur; propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi et secundùm naturalem Dei imaginem, et secundùm capacitatem gloriæ. Nec refert utrùm dicatur proximus vel frater, ut habetur (I. Joan. IV), vel amicus, ut habetur (Levit. XIX), quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cùm dicitur : *Sicut teipsum;* quod non est intelligendum quantùm ad hoc quòd aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi, et hoc tripliciter : primò quidem ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum, debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta; secundò ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solùm in bonis, sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solùm in bonis, ut sic sit dilectio proximi justa. Tertiò ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem, vel delectationem, sed eâ ratione quòd velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio proximi sit vera; nam cùm quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non verè diligit proximum, sed seipsum (3).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

(2) Nempe præcepto ibi veluti primo et principali assignato : *Diliges Dominum Deum tuum*, etc.

(3) Hoc præceptum, ait Sylvius, semper obligat ne habeamus proximum odio, ad positivum

ARTICULUS VIII. — UTRUM ORDO CHARITATIS CADAT SUB PRÆCEPTO.

De his etiam 12, quæst. c, art. 9. et Sent. III, dist. 29, art. 1 ad 5, et dist. 36, art. 6, et De ver. quæst. XIV, art. 12 ad 16, et art. 14 ad 2, 3 et 7, et De virt. quæst. II, art. 7 ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantùm debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui supra positus est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, ordo distinctionem quamdam importat. Sed indistinctè præcipitur dilectio proximi, cùm dicitur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Sed *contra*, illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instruit per legis præcepta, secundùm illud (Jerem. XXXI, 33) : *Dabo legem meam in cordibus eorum* (1). Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundùm illud (Cantic. II, 4) : *Ordinavit in me charitatem*. Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

CONCLUSIO. — Ordo charitatis, cùm pertineat ad rationem virtutis, procul dubio sub præceptum cadit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 1), modus qui pertinet ad rationem virtuosi actûs, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cùm accipiatur secundùm proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex supra dictis patet (quæst. XXV, art. 12, et quæst. XXVI, art. 1 et 2). Unde manifestum est quòd ordo charitatis debet cadere sub præcepto (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo plus satisfacit ei quem plus diligit; et ita si minùs diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minùs satisfacere debet; et sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad *secundum* dicendum, quòd ordo quatuor (3) diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cùm mandatur quòd Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi quòd Deum super omnia debemus diligere. Cùm autem mandatur, quòd aliquis diligat proximum *sicut seipsum*, præfertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi; similiter etiam cùm mandatur (I. Joan. III, 16), quòd *debemus pro fratribus animam ponere*, id est, vitam corporalem, datur intelligi quòd proximum plus debemus diligere quàm corpus proprium; similiter etiam cùm mandatur (Gal. ult.), quòd *maximè operemur bonum ad domesticos fidei;* et (I. Tim. v) vituperatur *qui non habet curam suorum, et maximè domesticorum*, datur intelligi quòd inter proximos, meliores et magis propinquos (4) magis debemus diligere.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ipso quod dicitur : *Diliges proximum tuum*, datur consequenter intelligi quòd illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

autem actum dilectionis proximi eliciendum tenemur, quando hoc est necessarium ad superandam tentationem odii; item quando offensa est inimico condonanda, et quando ipsi est benefaciendum, saltem spiritualiter.

(1) Sive pleniùs, v. 33 : *Dabo legem meam in visceribus eorum et in corde illorum scribam eam*

(2) Quis sit ille ordo et quantùm obliget explicatum fuit (quæst. XXVI).

(3) Nempe Deus, qui est primò et maximè diligendus, deinde nos ipsi quoad animam; postea proximus, deinde corpus nostrum.

(4) Magis propinquos sanguine aut cognatione aut amicitia.

QUÆSTIO XLV.

DE DONO SAPIENTIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati; et primò de ipsa sapientia; secundò de vitio opposito. Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm sapientia debeat numerari inter dona Spiritûs sancti. — 2° In quo sit sicut in subjecto. — 3° Utrùm sapientia sit speculativa tantùm, vel etiam practica. — 4° Utrùm sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali. — 5° Utrùm sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. — 6° Quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I. — UTRUM SAPIENTIA DEBEAT INTER DONA SPIRITUS SANCTI COMPUTARI (1).

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 1, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non debeat inter dona Spiritûs sancti computari. Dona enim sunt perfectiora virtutibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 8). Sed virtus se habet solùm ad bonum : unde et Augustinus dicit (De libero arbitrio, lib. II, cap. 19, à princ.), quòd « nullus virtutibus malè utitur. » Ergo multò magis dona Spiritûs sancti se habent solùm ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum; dicitur enim (Jac. III, 15) : Quædam sapientia *est terrena, animalis, diabolica*. Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritûs sancti.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 14, circ. princ.), « sapientia est divinarum rerum cognitio. » Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex supra dictis patet (quæst. IV, art. 7, et 1 2, quæst. LXII, art. 3). Ergo sapientia magis debet dici virtus quàm donum.

3. Præterea (Job, XXVIII, 28), dicitur : *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia, et recedere à malo, intelligentia;* ubi secundùm litteram septuaginta Interpretum, quâ utitur Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 14, parum à princ. et lib. XIV, cap. 1), habetur : « Ecce pietas ipsa est sapientia. » Sed tam timor quàm pietas ponuntur dona Spiritûs sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritûs sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Sed *contra* est quod (Isa. XI, 2) dicitur : *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectûs.*

CONCLUSIO. — Sapientia, quâ secundùm regulas divinas homo de omnibus dijudicare potest, est in nobis ex Spiritûs sancti gratia.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (in princ. Metaph. cap. 2), « ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissimè de aliis judicatur, et secundùm quam omnia ordinare oportet. » Causa autem altissima dupliciter accipi potest; vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundùm illud (I. Corinth. III, 10) : *Ut sapiens architectus fundamentum*

(1) Sapientia quatenùs est causarum altissimarum cognitio per studium et doctrinam acquisita, dicitur virtus intellectualis; quatenus verò quædam altiora mysteria cognoscit aliisque manifestat pertinet partim ad theologiam, partim ad gratias gratis datas. Sed hic agitur de sapientia quæ inter dona Spiritûs sancti computatur, et definiri potest : habitus divinitùs infusus quo mens redditur facilè mobilis à Spiritu sancto, ad contemplandum divina et ad judicandum tum de illis, tum de humanis secundùm rationes divinas.

posui (1). Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare. Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundùm illud (I. Corinth. II, 15) : *Spiritualis judicat omnia;* quia, sicut ibidem dicitur : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Unde manifestum est quòd sapientia est donum Spiritûs sancti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum dicitur dupliciter : uno modo quod est verè bonum, et simpliciter perfectum; alio modo dicitur aliquid esse bonum, secundùm quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectum; sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. v, text. 21). Et sicut circa ea quæ sunt verè bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo verè sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad malè agendum, secundùm illud (Jerem. IV, 22) : *Sapientes sunt, ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Quicumque autem avertitur à fine debito, necesse est quòd aliquem finem indebitum sibi præstituat; quia omne agens agit propter finem. Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur (Job, XLI, 25) : *Ipse est rex super omnes filios superbiæ* (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientia quæ ponitur donum Spiritûs sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita; nam illa acquiritur studio humano; hæc autem est *de sursùm descendens,* ut dicitur (Jacobi III, 14). Similiter etiam differt à fide; nam fides assentit veritati divinæ secundùm seipsam; sed judicium, quod est secundùm veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia « unusquisque bene judicat quæ cognoscit, » ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut pietas, quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei protestamur fidem; ita etiam pietas manifestat sapientiam (3). Et propter hoc dicitur, quòd pietas est sapientia; et eàdem ratione timor. Per hoc enim ostenditur quòd homo habet rectum judicium de divinis, quòd Deum timet et colit.

ARTICULUS II. — UTRUM SAPIENTIA SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 1, quæst. III.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus (lib. De gratia novi Testamenti, epist. 120, cap. 18, à princ.), quòd « sapientia est charitas Dei. » Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu, ut supra habitum est (quæst. XXIV, art. 1). Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea (Eccli. VI, 23), dicitur : *Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est;* dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia* (4), quod videtur ad

(1) Spiritualis ædificii nempe, per quod prædicatio prima fidei designatur, ut ibi S. Thomas ipse explicat.

(2) Ea de re confer art. 4 ad 1, et quæst. seq. art. 1 ad 2.

(3) Ex his patet timorem et pietatem esse sapientiæ signa.

(4) Allusione tamen magis quàm origine, animadvertit Nicolaï, licèt per metaphoram à sapore denominari videatur.

affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes, sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectùs. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. à princ.), quòd « sapientia contrariatur stultitiæ. » Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

CONCLUSIO. — **Sapientia, causam quidem, nimirum, charitatem in voluntate habet, ipsa tamen secundùm essentiam in intellectu existit, per eamque intellectus de omnibus recte judicat.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundùm rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundùm perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum; sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem rectè judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, rectè judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quæ est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundùm quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad scientiam secundùm quòd donum est Spiritùs sancti; sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 2, à med. lect. 4), quòd « Hierotheus est perfectus in divinis, non solùm discens, sed et patiens divina. » Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas (1) ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundùm illud (I. Corinth. VI, 17) : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est rectè judicare, ut supra habitum est (art. præc. et 1 2, quæst. XIV, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de sapientia quantùm ad suam causam; ex quo etiam sumitur nomen sapientiæ, secundùm quòd saporem quemdam importat (2).

Unde patet responsio ad *secundum*. Si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis : quod non videtur; quia talis expositio non convenit nisi secundùm nomen quod habet sapientia in latina lingua; in græco autem non competit, et fortè nec in aliis linguis. Unde potiùs videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus fama, quâ à cunctis commendatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare; ad quorum primum ordinatur donum intellectùs; ad secundum autem, secundùm rationes divinas, donum sapientiæ; sed secundum rationes humanas, donum scientiæ (3).

ARTICULUS III. — UTRUM SAPIENTIA SIT SPECULATIVA TANTUM, AN ETIAM PRACTICA.

De his etiam supra, quæst. X, art. 7, et part. I, quæst. LXIV, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 1, quæst. III corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit practica, sed speculativa tantùm. Donum enim sapientiæ est excellentius quàm sa-

(1) Connaturalitas sive affinitas, ut loquitur ipse D. Thomas (III, dist. 35, quæst. II, art. 1, quæstiunc. 1).

(2) Etsi videtur Augustinus non de sapientia intelligere quod sit charitas, ut hic insinuatur, sed potius de charitate quod sit sapientia.

(3) Cf. quæ dicta sunt (quæst. VIII, art. 6, et 1 2, quæst. LXVIII, art. 4).

pientia secundùm quòd est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundùm quòd est intellectualis virtus, est speculativa tantùm. Ergo multò magis sapientia quæ est donum, est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. ult. circ. princ.), quòd « in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur; in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur. » Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare : quia, ut dicitur (Sap. VIII, 16) : *Non habet amaritudinem conversatio ejus nec tædium convictus illius.* Ergo sapientia est contemplativa tantùm, non autem practica, sive activa.

Sed *contra* est quod dicitur (Coloss. IV, 5) : *In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt.* Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solùm speculativa, sed etiam practica.

CONCLUSIO. — Sapientia, quæ donum Spiritûs sancti est, non modò speculativa sed etiam practica est.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 14), superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse (in eodem lib. cap. 7, in fine), dicit, « intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis, et consulendis; » conspiciendis quidem, secundùm quòd divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundùm quòd per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundùm quòd est donum, non solùm est speculativa, sed etiam practica.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantò aliqua virtus est altior, tantò ad plura se extendit, ut habetur (lib. De causis, proposit. 10 et 17). Unde ex hoc ipso quòd sapientia quæ est donum, est excellentior quàm sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quòd non solùm dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad *secundum* dicendum, quòd divina in se quidem sunt necessaria, et æterna; sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus subsunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd prius est considerare aliquid in seipso quàm secundùm quòd ipsum ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam priùs pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii; et posteriùs dirigere actus humanos secundùm rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo, aut labor; sed potiùs amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem, et labor in requiem (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM SAPIENTIA POSSIT ESSE SINE GRATIA, ET CUM PECCATO MORTALI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia possit esse sine gratia et cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipuè sancti gloriantur, secundùm illud (II. Corinth. I, 12) : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundùm illud (Jerem. IX, 23) :

(1) Hoc nimirum est quod Bernardus dicebat denominari eam à sapore veluti *quoddam condimentum* quod ex aspera et insulsa virtutem quodammodò sapidam reddat.

Non glorietur sapiens in sapientia sua. Ergo sapientia potest esse sine gratia cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundùm illud (Rom. I, 18) : *Veritatem Dei in injustitia detinent.* Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. XV, cap. 18, in princ.), de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius; hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. » Sed sapientia differt à charitate. Ergo non dividit inter filios regni, et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. I, 4) : *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

CONCLUSIO. — Sapientia quæ est donum Spiritûs sancti, quia præsupponit charitatem, cum peccato mortali esse non potest.

Respondeo dicendum quòd sapientia quæ est donum Spiritûs sancti, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate, sive unione ad divina; quæ quidem est per charitatem, ut dictum est (art. 2 hujus quæst. et quæst. XXIII, art. 5). Et ideo sapientia de qua loquimur præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex supra dictis patet (quæst. XXIV, art. 12). Unde relinquitur quòd sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundùm illud (Proverb. XXX, 2) : *Sapientia hominum non est mecum.* Gloriantur autem de sapientia divina, secundùm illud (I. Corinth. I, 30) : *Factus est nobis sapientia à Deo.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione divinorum (1) quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali; non autem de illa sapientia de qua loquimur.

Ad *tertium* dicendum, quòd sapientia etsi differt à charitate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULUS V. — UTRUM SAPIENTIA SIT IN OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM.

De his etiam 1 2, quæst. LXVIII, art. 5 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere quàm sapientiam audire. Sed solùm perfectorum est sapientiam audire, secundùm illud (I. Cor. II, 6) : *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Cùm ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quòd multò minùs omnes habentes gratiam habeant sapientiam.

2. Præterea, « sapientis est ordinare, » ut Philosophus dicit (Metaphys. lib. I, cap. 2), et (Jac. III, 17) dicitur, quòd est *judicans sine simulatione* (2). Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solùm prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, « sapientia datur contra stultitiam, » ut Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. à princ.). Sed multi habentes gratiam sunt

(1) Qualis exstitit apud Ethnicos, sed hìc non agitur de sapientia quatenùs est donum Spiritûs sancti in nobis per charitatem infusum.

(2) In Vulgata legitur : *Non judicans, sine simulatione.*

naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodùm sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed *contra* est quòd quicumque est sine peccato mortali, diligitur à Deo, quia charitatem habet, quâ Deum diligit; Deus autem *diligentes se diligit*, ut dicitur (Prov. VIII). Sed (Sap. VII, 28) dicitur quòd *neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*. Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

CONCLUSIO. — Sapientiæ donum, quod est gratia gratis data, ad aliorum salutem ordinatum, non necessariò est in omnibus gratiam gratum facientem habentibus : at sapientia, quâ ad nostram dirigimur salutem, omnibus gratiam gratum facientem habentibus est communis.

Respondeo dicendum quòd sapientia de qua loquimur, sicut dictum est (art. præc.), importat quamdam rectitudinem judicii circa divina et conspicienda, et consulenda; et quantùm ad utrumque ex unione ad divina secundùm diversos gradus aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantùm sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quàm etiam in ordinatione rerum humanarum secundùm divinas regulas, quantùm est necessarium ad salutem; et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem; quia si natura non deficit in necessariis, multò minùs gratia. Unde dicitur (I. Joan. II, 27) : *Unctio docet vos de omnibus*. Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum, et quantùm ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt, et aliis manifestare possunt; et etiam quantùm ad directionem humanorum secundùm regulas divinas, inquantum possunt secundùm eas non solùm seipsos, sed etiam alios ordinare; et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundùm illud (I. Corinth. XII, 8) : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundùm quòd se extendit ad occulta mysteria divinorum (1), sicut et ibidem dicitur : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est* (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis ordinare alios homines et de eis judicare pertineat ad solos prælatos; tamen ordinare proprios actus, et de eis judicare pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium (in epist. ad Demophilum, quæst. 8, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundùm quòd est donum Spiritûs sancti; sed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI. — UTRUM SEPTIMA BEATITUDO RESPONDEAT DONO SAPIENTIÆ.

De his etiam 1 2, quæst. LXIX, art. 3 corp. fin. et ad 1, et art. 4 corp. in fin. et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 et 6 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est : *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Utrumque autem horum pertinet immediatè ad charitatem : nam de pace dicitur (Psal. CXVIII, 165) : *Pax multa diligentibus*

(1) Præsertim verò ad mysterium crucis, ut ex adjunctis patet, vel ad prædicationem et ad modum salutis quæ per crucem fit, ut Chrysostomus (hom. VIII in hunc locum explicat.

(2) Nicolai legit *in mysterio absconditam*.

legem tuam; et ut Apostolus dicit (Rom. v, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* qui quidem est *spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater,* ut dicitur (Rom. VIII, 15). Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati quàm sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum quàm per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundùm illud (Sap. VII, 27) : *Per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit.* Pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cùm procedant ex charitate, ut dictum est (quæst. XXIX, art. 3). Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundùm dilectionem charitatis quàm secundùm pacem.

3. Præterea (Jacobi III, 13), dicitur : *Quæ desursùm est sapientia, primùm quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordiâ et fructibus bonis, judicans* (1) *sine simulatione.* Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundùm pacem quàm secundùm alios effectus cœlestis sapientiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 4, circ. med.), quòd « sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi. »

CONCLUSIO. — **Septima beatitudo, quâ in Evangelio pacifici beati pronuntiantur, sapientiæ dono quantùm ad meritum et quantùm ad præmium respondet.**

Respondeo dicendum quòd septima beatitudo congruè adaptatur dono sapientiæ et quantùm ad meritum, et quantùm ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur : *Beati pacifici.* Pacifici autem dicuntur, quasi pacem facientes vel in seipsis, vel etiam in aliis, quorum utrumque contingit per hoc quòd ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam « pax est tranquillitas ordinis, » ut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XIX, cap. 13, circ. princ.). Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum (in principio Metaph. cap. 2). Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur : *Filii Dei vocabuntur.* Dicuntur autem aliqui filii Dei, inquantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundùm illud (Rom. VIII, 29) : *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui;* qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitatis est habere pacem ; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus intantum dicitur *spiritus adoptionis,* inquantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primò se nobis unit per donum charitatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa, quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut jam dictum est (art. 3 hujus quæst.), ad sapientiam, secundùm quòd est donum, pertinet non solùm contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primò occurrit remotio à malis, quæ contrariantur sapientiæ; unde et timor dicitur esse *initium sapientiæ,* inquantum facit recedere à malis ; ulti

(1) Ita omnes editi libri cum pluribus Mss. Al., in solutione hujus argumenti habendum est. *habet non judicans,* etc. ut legitur in Vulgata.

mum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur; quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quòd *sapientia quæ desursùm est*, quæ est donum Spiritûs sancti, *primùm est pudica*, quasi vitans corruptelas peccati; deinde autem *pacifica*, quod est effectus finalis sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam verò omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo. Nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primò occurrit quòd, quantùm ex se potest, modum in omnibus teneat; et quantùm ad hoc dicitur *modesta*. Secundò, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat; et quantùm ad hoc subdit, *suadibilis*. Et hæc duo pertinent ad hoc quòd homo consequatur pacem in seipso. Sed ulteriùs ad hoc quòd homo sit pacificus etiam aliis, primò requiritur ut bonis eorum non repugnet; et hoc est quod dicit : *Bonis consentiens*. Secundò quòd defectibus proximi et compatiatur in affectu, et subveniat in effectu; et hoc est quod dicitur : *Plena misericordiâ et fructibus bonis*. Tertiò requiritur ut charitativè emendare peccata aliorum satagat; et hoc est quod dicit, *judicans* (1) *sine simulatione;* ne scilicet correctionem prætendens, odium intendat explere.

QUÆSTIO XLVI.

DE STULTITIA, QUÆ SAPIENTIÆ OPPOSITA EST, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ; et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm stultitia opponatur sapientiæ. — 2° Utrùm stultitia sit peccatum. — 3° Ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULUS I. — UTRUM STULTITIA OPPONATUR SAPIENTIÆ (2).

De his etiam supra, quæst. VIII, art. 6 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directè videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia; quia insipientia videtur esse solùm circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina, et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam; dicitur enim (I. Cor. III, 18) : *Si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens*. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ : dicitur enim (Jerem. X, 14) : *Stultus factus est omnis homo à scientia sua;* sapientia autem quædam scientia est; et (Isai. XLVII, 10) dicitur : *Sapientia tua, et scientia tua, hæc decepit te;* decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea, Isidorus dicit (Etymol. lib. X, ad litt. *S*), quòd « stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuriâ. » Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit (Moral. lib. X, cap. 16 et 17). Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. à princ.), quòd « donum sapientiæ datur contra stultitiam. »

(1) Atqui potius, ait Nicolaï, in bibliis correctis *non judicans* dicitur, ac deinde seorsùm *sine simulatione*, vers. 17. *Non judicans* quia temeraria judicia cavet; *sine simulatione* quia non fucata est, sed sincera.

(2) In hac quæstione non loquitur S. Thomas de stultitia quæ ex dispositione naturali provenit, sicut est in amentibus; sed de illa quâ sensus spiritualis est hebetatus, ut non sit idoneus ad spiritualia judicanda.

CONCLUSIO. — Stultitia, quæ sensuum obtusionem et cordis hebetudinem importat, sapientiæ dono contrariè opponitur : fatuitas verò, quæ totalem spiritualis sensûs privationem significat, eidem negativè opponitur.

Respondeo dicendum quòd nomen stultitiæ à stupore videtur esse sumptum; unde Isidorus dicit (Etymol. lib. x, loc. sup. cit.): « Stultus est qui propter stuporem non movetur. » Et differt stultitia à fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensûs privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur. Sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, « dictus est à sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum, atque causarum. » Unde patet quòd stultitia opponitur sapientiæ sicut contrarium; fatuitas autem sicut pura negatio; nam fatuus caret sensu judicandi; stultus autem habet sensum, sed hebetatum; sapiens autem subtilem et perspicacem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Isidorus ibidem dicit, « insipiens contrarius est sapienti, eò quòd sine sapore est discretionis et sensûs. » Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipuè autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in summa judicii (1), quæ attenditur secundùm causam altissimam; nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut est quædam sapientia mala, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 1), quæ dicitur *sapientia sæculi*, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit; et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad *tertium* dicendum, quòd sapientia sæculi est quæ decipit, et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum (I. Cor. III).

Ad *quartum* dicendum, quòd non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quòd homines non sapiunt terrena, sed sola cœlestia; unde hoc non pertinet ad stultitiam mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quòd homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria; et hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICULUS II. — UTRUM STULTITIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, « omne peccatum est voluntarium, » ut Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 14, circa princ.). Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. I, 32) : *Prosperitas stultorum perdet eos*. Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

CONCLUSIO. — Stultitia, quæ naturalis quædam amentia est, minimè peccatum est : at stultitia carnalis, quâ quispiam ita sese rebus terrenis immergit, ut ad res divinas percipiendas ineptus reddatur, peccato non vacat.

(1) Ita cum quinque codicibus edit. Rom. Nicolai cum exemplo Paris. et Duacensi, *in sapientia judicii: mavult tamen, in sapientiæ judicio*, quod habet edit. Patav. 1698. Patav. 1712 : *In sententia judicii*. Al. *In sapientiis judicii.*

Respondeo dicèndum quòd stultitia, sicut dictum est (art. præc.), importat quemdam stuporem sensùs in judicando, et præcipuè circa altissimam causam, quæ est finis ultimus, et summum bonum. Circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando, dupliciter : uno modo ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus; et talis stultitia non est peccatum; alio modo inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipienda divina, secundùm illud (I. Cor. II, 14) : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritûs Dei;* sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia; et talis stultitia est peccatum (1).

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis : nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum; vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad *tertium* dicendum, quòd stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis (2); de quibus supra habitum est (quæst. XVI) cùm de scientia et intellectu ageretur.

ARTICULUS III. — UTRUM STULTITIA SIT FILIA LUXURIÆ.

De his etiam Job V, princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd stultitia non sit filia luxuriæ. Gregorius enim (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Cor. III, 19) : *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum.* Sed, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. X, cap. 16, in princ.), « sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere; » quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quàm luxuriæ.

3. Præterea, ex ira aliqui præcipuè vertuntur in furorem et insaniam, quæ pertinet ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quàm ex luxuria.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. VII, 22) : *Statim eam sequitur,* scilicet meretricem, *ignorans quòd ad vincula stultus trahatur.*

CONCLUSIO. — Stultitiæ vitium ex ipsa luxuria maximè nascitur, et illius filia rectè dicitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), stultitia, secundùm quòd est peccatum, provenit ex hoc quòd sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda. Maximè autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maximè absorbetur; et ideo stultitia quæ est peccatum, maximè nascitur ex luxuria.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad stultitiam pertinet quòd homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde Gregorius duo numerat inter filias luxuriæ quæ pertinent ad stultitiam, scilicet *odium Dei, et desperationem futuri sæculi,* quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum illud Apostoli non est intelligen-

(1) Non requiritur ad peccatum ut sit directè volita et intenta, sed indirectè satis est ut explicat ipse S. Doctor in respons. ad 2.

(2) Scilicet quæ nos obligant ad requirendum, quantùm possumus, scientiam ad salutem necessariam.

dum causaliter, sed essentialiter, quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quòd quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLVIII, art. 2, 3 et 4), suâ acuitate maximè immutat corporis naturam; unde maximè causat stultitiam quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maximè provenit ex luxuria, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO XLVII.

DE PRUDENTIA SECUNDUM SE (1), IN SEXDECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post virtutes theologicas considerandum est circa virtutes cardinales: et primò de prudentia secundùm se; secundò de partibus ejus; tertiò de dono ei correspondente; quartò de vitiis oppositis; quintò de præceptis ad hoc pertinentibus. Circa primum quæruntur sexdecim : 1° Utrùm prudentia sit in voluntate vel in ratione. — 2° Si est in ratione, utrùm in practica tantùm, vel etiam in speculativa. — 3° Utrùm sit cognoscitiva singularium. — 4° Utrùm sit virtus. — 5° Utrùm sit virtus specialis. — 6° Utrùm præstituat finem virtutibus moralibus. — 7° Utrùm constituat medium in eis. — 8° Utrùm præcipere sit proprius actus ejus. — 9° Utrùm sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. — 10° Utrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis. — 11° Utrùm prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. — 12° Utrùm prudentia sit in subditis, an solùm in principibus. — 13° Utrùm inveniatur in malis. — 14° Utrùm inveniatur in omnibus bonis. — 15° Utrùm insit nobis à natura. — 16° Utrùm perdatur per oblivionem.

ARTICULUS I. — UTRUM PRUDENTIA SIT IN VI COGNOSCITIVA, AN IN APPETITIVA.

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. LXI, art. 2 corp. et quæst. LXXXV, art. 3 corp. et De malo, quæst. IV, art. 3 ad 4, et De ver. quæst. V, art. 1 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa med.) : « Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens. » Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Præterea, sicut ex prædicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est (1 2, quæst. XIII, art. 1). Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5) quòd « in arte quidem volens peccans eligibilior est, circa prudentiam autem minùs, quemadmodum et circa virtutes. » Sed virtutes morales de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quàm in ratione.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 61, post med.) : « Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum. »

CONCLUSIO. — Prudentiam, quâ futura ex præteritis et præsentibus judicamus, in parte cognoscitiva ac rationali esse oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (Etym. lib. x, ad litt. *P*), « prudens dicitur, quasi porrò videns; perspicax enim est, et incertorum

(1) Prudentia interdum generaliter sumitur; hic autem sumitur strictiùs, scilicet pro notitia practica quæ definiri potest : habitus cognoscitivus secundùm rectam rationem dictans quid in omni eventu sit agendum, quid fugiendum.

prævidet casus.» Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quòd prudentia directè pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam : quia per eam cognoscimus solùm ea quæ præstò sunt, et quæ sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, propriè rationis est, quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quòd prudentia propriè sit in ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (part. 1, quæst. LXXXII, art. 4), voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut supra dictum est(1 2, quæst. XXV, art. 1 et 2). Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus quòd «prudentia est amor bene discernens ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest.» Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

Ad *secundum* dicendum, quòd prudens considerat ea quæ sunt procul, inquantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quòd ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu; quorum duorum consilium magis propriè pertinet ad prudentiam; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 5) quòd « prudens est bene consiliativus. » Sed quia electio præsupponit consilium, est enim «appetitus præconsiliati,» ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3, circa fin.), ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad *tertium* dicendum, quòd laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ : quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit quòd « prudentia non est solùm cum ratione, sicut ars, » habet enim, ut dictum est(hìc et 1 2, quæst. LVII, art. 4), applicationem ad opus (1), quod fit per voluntatem.

ARTICULUS II. — UTRUM PRUDENTIA PERTINEAT SOLUM AD RATIONEM PRACTICAM, AN ETIAM AD SPECULATIVAM.

De his etiam 1 2, quæst. LVII, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæst. IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non solùm pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim (Proverb. X, 23) : *Sapientia est viro prudentia*. Sed sapientia principaliùs consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 24, circa fin.) : «Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit cupiditatem.» Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea, in eadem parte animæ ponitur à Philosopho ars et prudentia, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 1, ad fin.). Sed ars non solùm invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5), quòd «pru-

(1) Aliam causam reddit Philosophus, quia ejusmodi habitus oblivio esse potest, prudentiæ verò non.

dentia est recta ratio agibilium (1).» Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

CONCLUSIO. — Cùm bonum consilium dare ad prudentem spectet, nonnisi in ratione practica prudentia consistit.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, in princ.), « prudentis est bene posse consiliari. » Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica; unde manifestum est quòd prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLV, art. 1 et 3), sapientia considerat causam altissimam simpliciter; unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ; et hunc finem intendit prudentia : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 5 et 9), quòd sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, putà ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere (2), dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quòd prudentia est sapientia in rebus humanis : non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum : hoc autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quòd «prudentia est sapientia viro (3), » non autem sapientia simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ambrosius et etiam Tullius (De invent. lib. II, aliq. ante fin.), nomen prudentiæ largiùs sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa, quàm practica. Quamvis dici possit quòd ipse actus speculativæ rationis, secundùm quòd est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantùm ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ; sed quantùm ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium; et hujusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3). Quia ergo ratio speculativa quædam facit, putà syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundùm certas et determinatas vias, inde est quòd respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ; et ideo invenitur aliqua speculativa ars, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III. — UTRUM PRUDENTIA SIT COGNOSCITIVA SINGULARIUM.

De his etiam infra, art. 15 corp. et quæst. XLIX, art. 2 ad 1, et art. 5 ad 2, et art. 7 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed ratio est universalium, ut dicitur (Phys. lib. I, text. 49). Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

(1) Philosophus dicit prudentiam esse rectam rationem agibilium, id est, notitiam quâ humanæ operationes dirigantur ; per oppositum ad artem, quæ potiùs est *recta rectio factibilium*, quamvis et hoc maximè ad mechanicas artes pertinet, quæ aliquod opus post se relinquunt.

(2) Ex græco πρός τὸ εὖ ζῆν, id est, ad totam vitam benè ac ordinatè componendam.

(3) Putà ut prævideat et provideat quæ ad proprium statum vel vitæ suæ dispositionem pertinent, ac proindè peccatum præcaveat.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu; multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 7, circa fin.), quòd « prudentia non est universalium solùm, sed oportet etiam singularia cognoscere (1). »

CONCLUSIO. — Ad prudentem pertinet, non modò universalia rationis practicæ principia cognoscere, sed et singularia, circa quæ operationes contingunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 3), ad prudentiam pertinet non solùm consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat; scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus (2); et ideo necesse est quòd prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio primò quidem et principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solùm sunt universales, sed etiam particulares; quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 10).

Ad *secundum* dicendum, quòd quia infinitas singularium non potest ratione humanâ comprehendi, inde est quòd sunt *incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur (Sap. IX). Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 8, ad fin.), prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori (3), qui perficitur per memoriam, et per experimentum ad promptè judicandum de particularibus expertis; non tamen ita quòd prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali; sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS (4).

De his etiam infra quæst. LV, art. 4 ad 4, et 4 2, quæst. XXXVII, art. 5 ad 3, et quæst. LXI, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus (De lib. arb. lib. I, cap. 13, circa princ.), quòd « prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. » Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Prædicamentis (cap. *De qualit.*). Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, circ. fin.). Ergo ars non est virtus. Sed in arte

(1) Eam ob causam negat in juvenibus prudentiam esse perfectam posse, quia singularia per experientiam cognoscuntur, quam assecuti juvenes non sunt.

(2) Non enim, ait Philosophus, homo universalis sanatur à medico, sed singularis tantùm.

(3) Quali scilicet judicamus de rebus ipsis mathematicis.

(4) In hoc articulo B. Thomas probat prudentiam esse virtutem; quod etiam sentit Ambr. (Offic. lib. I, c. 24 et 25), August. (De more Eccles. lib. I, cap. 15; Retract. lib. I, et Greg. De mor. lib. II, cap. 36), Prosper. (De vita contemplativa, lib. III, cap. 18); quod insuper confirmari potest ex Scriptura (Sap. VIII, Prov. III et IV, Matth. X, 1).

est prudentia : dicitur enim (II. Paralip. II, 14) de Hiram, quòd *sciebat cælare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est*. Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata; alioquin frustra diceretur (Prov. XXIII, 4) : *Prudentiæ tuæ pone modum*. Ergo prudentia non est virtus.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. II, cap. 27, circ. princ.), prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

CONCLUSIO. — Cùm applicatio rectæ rationis ad prudentiam spectet, ipsa necessariò non modò intellectualis, sed et moralis virtus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LV, art. 2 et 3, et quæst. LVI, art. 1), cùm de virtutibus in communi ageretur, virtus est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Bonum autem dici potest dupliciter : uno modo materialiter pro eo quod est bonum, alio modo formaliter secundùm rationem boni. Bonum autem, inquantum hujusmodi, est objectum appetitivæ virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitûs, minùs habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitûs, quia respiciunt bonum non solùm materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 3, et art. 3), applicatio rectæ rationis ad opus quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solùm habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi largè accipit scientiam pro qualibet recta ratione (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitûs; et ideo ad hoc quòd homo rectè utatur arte, requiritur quòd habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitûs. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis : tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium; sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5 vel 7, non ut priùs 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quòd ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundùm prudentiam est aliis modus imponendus (2).

ARTICULUS V. — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. II, et dist. 32, quæst. I, art. 1, quæst. II, et quæst. II, art. 1, quæst. III ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit specialis

(1) Sive cognitione rerum agendarum, appetendarum, fugiendarum, prout etiam in Scriptura extenso vocabulo *scientia sanctorum* appellatur ex græco γνῶσις quod simplicem cognitionem significat.

(2) In hac Scriptura sermo est ad litteram de prudentia et industria, quâ utuntur homines in conquirendis opibus.

virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis: quia (Ethic. lib. II, cap. 6) definitur virtus « habitus electivus in mediocritate consistens, determinatâ ratione quoad nos, prout sapiens determinabit. » Recta autem ratio intelligitur secundùm prudentiam, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5, à med. et cap. ult. circ. med.). Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 12), quòd « virtus moralis rectè facit operari finem, prudentia autem ea quæ sunt ad finem. » Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute; non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim « recta ratio agibilium, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5); agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed *contra* est quòd condividitur et connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim (Sap. VIII, 7): ***Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem*** (1).

CONCLUSIO. — Prudentia in ratione existens, materialiter quidem à virtutibus intellectualibus distinguitur, quia est circa agibilia contingentia; ars circa factibilia, sapientia verò et scientia circa necessaria; à moralibus autem virtutibus formali ratione prudentia distinguitur.

Respondeo dicendum quòd, cùm actus et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 2, et quæst. LIV, art. 2), necesse est quòd habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur, non solùm secundùm materialem considerationem ipsius, sed magis secundùm rationem formalem, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LIV, art. 2 ad 1). Nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundùm rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem habitûs, cùm plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est (1 2, quæst. LIV, art. 1). Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multò magis diversificat habitum. Sic ergo dicendum est quòd cùm prudentia sit in ratione, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.), diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundùm materialem diversitatem objectorum; nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; prudentia autem est circa agibilia quæ scilicet in ipso operante consistunt (2), ut supra habitum est (1 2, quæst. LVII, art. 4). Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundùm formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia, et appetitivi, in quo est virtus moralis (3). Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali, in cujus definitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia;

(1) Id est, fortitudinem, juxta græcum ἀνδρίαν, sicut et pro temperantia *sobrietas* ponitur.

(2) Ut videre, velle, et alia hujusmodi.

(3) Nam aliæ virtutes morales, scilicet justitia, fortitudo et temperantia sunt in voluntate, tanquam in subjecto, dum e contra prudentia sit in intellectu.

quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis inquantum participat virtutem intellectualem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex illa ratione habetur quòd prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur; sed hoc non sufficit ad ostendendum quòd non sit virtus specialis; quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad *tertium* dicendum, quòd agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundùm quòd sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri; sunt autem materia moralium virtutum secundùm quòd sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

ARTICULUS VI. — UTRUM PRUDENTIA PRÆSTITUAT FINEM VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 1 ad 2, et 1 2, quæst. LXVI, art. 3, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 2 et 3 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cùm enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quòd hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irrationales secundùm rationem (1); sed secundùm alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo (2) ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur (Polit. lib. I, cap. 5, et Physic. lib. II, text. 24). Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est « recta ratio agibilium, » ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis, vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 12, circ. med.), quòd « virtus moralis intentionem finis facit rectam; prudentia autem quæ ad hanc. » Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem (3).

CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit universalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non spectat ad ipsam præstituere rationalibus virtutibus finem, sed solummodo de his quæ ad finem sunt, disponere.

Respondeo dicendum quòd finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est « secundùm rationem esse, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Unde necesse est quòd fines moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia; ita in ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota; et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut supra habitum est

(1) Ut et secundùm ea quæ rationem consequuntur, qualis est locutio, etc.

(2) Ita cum Mss. edit. omnes. Theologi legendum putant : *Sic ergo se habet ratio ad alias partes hominis, sicut se habet homo*, etc.

(5) Id est, adinvenire, aut constituere medium per quod virtutes morales finem suum consequuntur.

(quæst. XXIII, art. 7 ad 2, et quæst. XXVI, art. 1 ad 1, et 2, quæst. XIII, art. 3); et quædam sunt in ratione practica, ut conclusiones; et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus : et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus (1), sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, ut habitum est (part. I, quæst. LXXIX, art. 12); non autem prudentia, ratione jam dictâ (in corp.).

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem, sed quia tendunt in finem à ratione naturali præstitutum; ad quod juvantur per prudentiam quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quòd prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas; sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

ARTICULUS VII. — UTRUM AD PRUDENTIAM PERTINEAT INVENIRE MEDIUM IN VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam infra, quæst. CXXIII, art. 12, et quæst. CXLI, art. 8, et 1 2, quæst. LXI, art. 3 ad 3, et quæst. LXVI, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est (art. præc.). Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa; quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali, per se, quasi positum in ejus definitione, ut ex dictis patet (art. 5 huj. quæst. arg. 1). Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundùm modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ : quia, ut Tullius dicit (Rhetor. lib. II, scilicet De invent., aliquant. ante fin.), « virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. » Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Sed *contra* est quod in definitione virtutis moralis supra posita (art. 5 hujus quæst. arg. 1), dicitur quòd « est in medietate consistens determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. »

CONCLUSIO. — Cùm medium attingere moralis virtutis sit finis, et hoc medium non attingatur nisi per convenientem eorum quæ ad finem referuntur dispositionem (quæ dispositio prudentiæ est propria), liquet hinc medii in virtutibus moralibus inventionem ad prudentiam pertinere.

Respondeo dicendum quòd hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat à ratione, et similiter fortitudo, ne à recto judicio rationis divertat propter timorem vel audaciam; et hic finis præstitutus est homini secundùm naturalem rationem : naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundùm rationem operetur. Sed quali-

(1) His non obstant verba B. Thomæ (1 2, quæst. LXVI, art. 3 ad 3) dicentis quòd prudentia etiam dirigit virtutes morales in præstituendo finem. Nam in articulo præsenti docet quòd prudentia non præscribat virtutibus moralibus suum finem in communi, alibi verò quod hunc præstituat in particulari; dictando, v. g. quid, ubi, quomodo, quando, attingatur finis justitiæ, fortitudinis et temperantiæ, ut patet ex art. seq.

ter et per quæ homo in operando attingat medium rationis (1), pertinet ad rationem (2) prudentiæ. Licèt enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem (3) eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus; non tamen facit quòd medium quærere conveniat virtuti.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed quia medium, secundùm quòd medium, non eodem modo invenitur in omnibus; ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRÆCIPERE SIT PRINCIPALIS ACTUS PRUDENTIÆ.

De his etiam infra, quæst. LI, art. 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 2, et Rom. VIII, lect. 1 fin. et Eph. II, lect. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus (De Trinit. lib. XIV, cap. 9, circa fin.) ponit actum prudentiæ « præcavere insidias. » Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, in princ.), quòd « prudentis est bene consiliari. » Sed alius actus videtur esse « consiliari et præcipere, » ut ex supra dictis patet (art. 6 et 7 hujus quæst. et 1 2, quæst. XIV et XVII). Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. Præterea, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem; cujus objectum est finis, et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 10), quòd « prudentia præceptiva est. »

CONCLUSIO. — Quanquam consiliari, judicare de inventis, et præcipere, actus sint rationis practicæ, ex his tamen præcipere, proprius est prudentiæ actus.

Respondeo dicendum quòd prudentia est « recta ratio agibilium, » ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde oportet quòd ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium; cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari (4), quod pertinet ad inventionem; nam consiliari est quærere, ut supra habitum est (1 2, quæst. XIV, art. 1). Secundus actus est « judicare de inventis (5); » et hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulteriùs; et est tertius actus ejus præcipere (6); qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quòd iste est principalis actus

(1) Id est mediocritatem quam servare secundùm rationem in operatione sua quisque debet, ut virtutis operatio dici possit; per oppositum ad aliud medium quòd vocatur *medium rei*, et quod in quadam æqualitate consistit (Cf. 1 2, quæst. LXIV, art. 2).

(2) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus pluribus. Edit. recentiores, *dispositionem*, cum Nicolai.

(3) Ita Mss. et edit. passim. Nicolai, *peractâ dispositione eorum*, etc.

(4) *Consiliari*, inquirendo scilicet quæ media et quæ circumstantiæ sint necessaria, ut opus fiat honestè.

(5) *Judicare*, hoc est, post diligentem considerationem concludere quid, quo modo, quo loco et tempore, quibusque aliis circumstantiis sit agendum.

(6) *Præcipere*, præscribendo scilicet quid et quando sit agendum applicando quæ judicata et consiliata sunt ad operationem.

rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Et hujus signum est quòd perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quàm qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est è converso, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5, circa fin.); imprudentior enim est qui volens peccat quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quàm qui peccat nolens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda; et tamen præcavere insidias non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa applicentur ad opus; et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

Ad *tertium* dicendum, quòd movere absolutè pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione; et ideo est actus rationis, ut supra dictum est (in corp. et 1 2, quæst. XVII, art. 1).

ARTICULUS IX. — UTRUM SOLLICITUDO PERTINEAT AD PRUDENTIAM (1).

De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 1 ad 5, et quæst. LIV, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat; dicit enim Isidorus (Etym. lib. X, ad litt. *S*), quòd « sollicitus dicitur qui est inquietus. » Sed motio maximè pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur (I. Reg. IX, 20) quòd Samuel dixit ad Saul : *De asinis, quas nudius tertius perdidisti* (2), *ne sollicitus sis, quia inventæ sunt*. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cùm sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ magis quàm ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, vers. fin.), quòd ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum. Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cùm ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia « bonum non est bono contrarium, » ut dicitur in Prædicamentis (cap. *De oppositis*), videtur quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Petri IV, 7) : *Estote prudentes, et vigilate in orationibus*. Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

CONCLUSIO. — Sollicitudo propriè ad prudentiam spectat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Isidorus (Etym. lib. X, ad litt. *S*), « sollicitus dicitur, quasi solers citus, » inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 9, circa princ.), quòd « oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tardè. » Et inde est quòd sollicitudo propriè ad prudentiam pertinet; et propter hoc Augustinus dicit (De moribus Eccl. cap. 24, circa med.), quòd « prudentiæ sunt excubiæ, atque diligen-

(1) Sollicitudo de qua hìc agitur ea est moderata celeritas et vigilantia quâ id quod fuit consultatum definitumque citò executioni mandatur.

(2) Ita Mss. et editi passim, cum Vulgata. Al. omittitur, *quas nudius tertius perdidisti*.

tissima vigilantia, ne subrepente paulatim malâ suasione fallamur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundùm præceptum et directionem rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 3, circa princ. et cap. 7, circa fin.), « certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundùm proprium modum.» Quia verò materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quòd omnino sollicitudo tollatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superfluè sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superfluè sollicitatur; superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliari nos, ut supra dictum est (1 2, quæst. XLIV, art. 2), cùm de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X.— UTRUM PRUDENTIA SE EXTENDAT AD REGIMEN MULTITUDINIS.

De his etiam infra, quæst. XLIX, art. 5 ad 3, et part. I, quæst. XXII, art. 1 corp.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solùm ad regimen sui ipsius. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 1, ad fin.), quòd « virtus relata ad bonum commune est justitia. » Sed prudentia differt à justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solùm per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. XXIV, 45) : *Quis putas est fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam?*

CONCLUSIO. — Cùm ad prudentiam spectet rectè consiliari, ac judicare, et ea præcipere, quæ ad debitum finem conducunt; ea non modò privatum respicit bonum, sed etiam commune multitudinis bonum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 7), quidam posuerunt quòd prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solùm ad bonum proprium; et hoc ideo quia existimabant quòd non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc æstimatio repugnat charitati, *quæ non quærit quæ sua sunt*, ut dicitur (I. Cor. XIII, 5). Unde et Apostolus de seipso dicit (I. Cor. X, 33) : *Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant.* Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quòd bonum commune sit melius quàm bonum unius. Quia ergo ad prudentiam pertinet rectè consiliari, judicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quòd prudentia non solùm se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune di-

(1) Nam inter ea quæ consiliatur, judicat et præcipit sapientia, quædam sunt ad bonum commune conducibilia.

citur legalis justitia (1), ita prudentia relata ad bonum commune vocatur prudentia politica; nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo: primò quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus (lib. IV, cap. 4, num. 9) dicit de antiquis Romanis quòd « malebant esse pauperes in divite imperio, quàm divites in paupere imperio. » Secundò, quia cùm homo sit pars domûs vel civitatis, oportet quòd homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundùm habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit (Confess. lib. III, cap. 8, ante med.), « turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens (2). »

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune; unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1, à med.). Magis tamen prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem (3), ad quam directè pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULUS XI.—UTRUM PRUDENTIA QUÆ EST RESPECTU BONI PROPRII, SIT EADEM SPECIE CUM EA QUÆ SE EXTENDIT AD BONUM COMMUNE.

De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 1 corp fin. et ad 2, et quæst. LVII, art. 9 ad 4.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 8, in princ.), quòd « politica, et prudentia idem habitus est; esse autem non idem ipsis. »

2. Præterea, Philosophus dicit (Politicæ lib. III, cap. 3), quòd « eadem est virtus viri boni, et boni principis. » Sed politica maximè est in principe, in quo est sicut architectonica. Cùm ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quòd sit idem habitus prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem aut substantiam habitûs. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundùm habitûs substantiam.

Sed *contra* est quòd diversæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, et œconomica, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domûs vel familiæ; et monastica (4), quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ, secundùm hanc diversitatem materiæ.

CONCLUSIO. — Cùm proprium bonum unius, et bonum familiæ vel domûs, civitatis vel regni, diversi sint fines, alia est prudentiæ species, quæ proprium respicit bonum, ab ea quæ est circa bonum familiæ, et ab ea quæ est circa commune bonum civitatis, vel regni.

(1) Prout legibus conformatur, dum sic se habet ergà cæteros omnes, quomodò se habere secundùm leges debet. Hinc justitia omnis virtus esse dicitur, quatenus omnem in se virtutem continet.

(2) Ita ex Mss veteres D. Thomæ editiones. Nicolai, *vel suo universo non congruens*. Augustini textus : *Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens.*

(3) Strictè quantùm ad prudentiam quæ in intellectu residet; extensivè quantùm ad justitiam quæ residet in voluntate.

(4) *Monastica* sive solitaria et personalis quæ primò et per se dirigit ac procurat bonum operantis : ea est una species specialissima, id est, nullas sub se alias habens species.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 5 hujus quæst. et 1 2, quæst. LXIV, art. 2 ad 1), species habituum diversificantur secundùm diversitatem objecti, quæ attenditur penès rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet (1 2, in Prolog. et quæst. CII, art. 1); et ideo necesse est quòd ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitûs. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quòd prudentiæ differant specie secundùm differentiam horum finium : ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem œconomica quæ ordinatur ad bonum commune domùs, vel familiæ; et tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus non intendit dicere quòd politica sit idem secundùm substantiam habitûs cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune; quæ quidem prudentia (2) dicitur secundùm communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam ratio recta agibilium; dicitur autem politica secundùm ordinem ad bonum commune.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus (ibid.) dicit, « ad bonum virum pertinet posse bene principari, et bene subjici; » et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitûs; sicut equestris, et militaris, et civilis differunt specie, licèt finis unius ordinetur ad finem alterius; et similiter licèt bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie; sed ex hoc sequitur quòd habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior et imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII. — UTRUM PRUDENTIA SIT IN SUBDITIS, AN SOLUM IN PRINCIPIBUS.

De his etiam infra, quæst. XLIX, art. 3 ad 3, et quæst. L, art. 2, circa fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit in subditis, sed solùm in principibus. Dicit enim Philosophus (Polit. lib. III, cap. 3), quòd « prudentia sola est propria virtus principis, aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum; subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera. »

2. Præterea (Polit. lib. I, cap. ult. à med.), dicitur quòd « servus omnino non habet quid consiliativum. » Sed prudentia facit bene consiliativos, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5). Ergo prudentia non competit servis seu subditis.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut supra dictum est (art. 8 hujus quæst.). Sed præcipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solùm ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solùm in principibus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.), quòd prudentiæ politicæ sunt duæ species : una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam

(1) Hæc prudentia varias sub se comprehendit species quas pleniùs explicat auctor quæst. L.

(2) Id est quæ quidem appellatur nomine-prudentiæ; ut sit appellativa locutio.

ad subditos. Ergo prudentia non est solùm principum, sed etiam subditorum.

CONCLUSIO. — Prudentia non modò in principibus, sed etiam in subditis est.

Respondeo dicendum quòd prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare propriè rationis est; et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit ei habere rationem, et prudentiam. Manifestum est autem quòd subditi, inquantum est subditus, et servi, inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus, nec subditi, inquantum est subditus (1). Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundùm arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quòd « prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.); « in subditis autem ad modum artis manù operantis (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo : quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quòd servus non habet quid consiliativum, inquantum est servus (sic enim est instrumentum domini), est tamen consiliativus, inquantum est animal rationale.

Ad *tertium* dicendum, quòd per prudentiam homo non solùm præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ARTICULUS XIII. — UTRUM PRUDENTIA POSSIT ESSE IN PECCATORIBUS.

De his etiam infra, quæst. L, art. 3 ad 2, et quæst. LI, art. 1 ad 3, et De virt. quæst. V, art. 2 corp. et ad 3.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus (Luc. XVI, 8) : *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.* Sed filii hujus sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quàm prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, « prudentis hoc opus maximè dicimus, bene consiliari, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5, circa princ. et cap. 7, à med.). Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 12, in fine) : « Impossibile est prudentem esse non existentem bonum. » Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

CONCLUSIO. — Prudentia simpliciter perfecta, nonnisi in justis hominibus esse potest; prudentia autem carnis in solis peccatoribus est : at prudentia vera, sed imperfecta, in justis et peccatoribus esse potest.

Respondeo dicendum quòd prudentia dicitur tripliciter : est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cùm enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine, non est verè bonum, sed secundùm similitudinem; sicut dicitur aliquis bonus latro; hoc enim

(1) Quia etiam ut subditus, tametsi politicè tantùm, non proprio sed alieno arbitrio regi debet.

(2) Ex his patet, ait Sylvius, B. Thomam hic loqui de prudentia tam monastica quàm politica et non tantùm de altera earum; quod etiam confirmari potest ex respons. ad 3.

modo potest secundùm similitudinem dici prudens latro, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit (Rom. VIII, 6) : *Prudentia carnis mors est*, quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem verè bonum, sed est imperfecta, duplici ratione : uno modo quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii : putà cùm aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta; alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ, putà cùm aliquis rectè consiliatur, et bene judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia est et vera, et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ rectè consiliatur, judicat et præcipit; et hæc sola dicitur prudentia simpliciter; quæ in peccatoribus esse non potest (1); prima autem prudentia est in solis peccatoribus ; prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maximè illa quæ est imperfecta propter finem particularem : nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actûs, etiam non est nisi in malis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia ; unde non dicitur simpliciter quòd sint prudentes, sed *in generatione sua*.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides in suì ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum; tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum ; unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est (1 2, quæst. LVIII, art. 5) ; tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum ; quod non contingit, nisi existente appetitu recto. Unde licèt fides sit nobilior quàm prudentia, propter objectum (3), tamen prudentia secundùm sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt bene consiliativi perfectè, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solùm ad bonum ; sed, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 12, circ. fin.), est in talibus dinotica, id est, naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum; vel astutia, quæ se habet solùm ad malum, quam supra diximus (in corp. art.), « falsam prudentiam, vel prudentiam carnis. »

ARTICULUS XIV. — UTRUM PRUDENTIA SIT IN OMNIBUS HABENTIBUS GRATIAM (4).

De his etiam infra, quæst. XXXI, art. 1 ad 3.

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit

(1) Quamvis enim prudentia acquisitiva maneat in aliquo peccatore secundùm rationem habitûs, non tamen manet secundum rationem perfectæ prudentiæ, siquidem in una aliqua materia peccat.

(2) Addi potest prudentia infusa, quæ in solis justis reperitur quia non potest esse sine charitate, ait B. Thomas (1 2, quæst. LXV, art. 2, et quæst. LXXI, art. 4).

(3) Nempe Deum, qui est fidei, sicut et aliarum virtutum theologicarum, objectum immediatum.

(4) In hoc articulo docet B. Thomas prudentiam infusam esse in omnibus justis, quantùm scilicet ad ea quæ sunt de necessitate salutis ipsorum, quia est cum charitate connexa.

in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam per quam sciant bene providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industriâ. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Præterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est (art. præc. arg. 3, et art. 8 hujus quæst., arg. 2). Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit (Topic. lib. III, cap. 2, loc. 24), quòd « juvenes constat non esse prudentes. » Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed *contra* est quòd nullus habet gratiam, nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus, nisi habeat prudentiam; dicit enim Gregorius (Moral. lib. II, cap. 24, ante med.), quòd « cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit virtus, eam habere oportet eum, qui Dei gratiam habet.

Respondeo dicendum quòd necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut supra ostensum est (1 2, quæst. LXV, art. 1). Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est quòd habeat omnes alias virtutes; et ita, cùm prudentia sit virtus, ut ostensum est (art. 4 huj. quæst.), necesse est quòd habeat prudentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est industria : una quidem quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis; et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio* (1) *docet de omnibus*, ut dicitur (I. Joan. II). Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solùm de his quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam; et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona à malis.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum; unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur (Ethic. lib. II, in princ. et lib. VI, cap. 8, à med.), unde non potest esse in juvenibus nec secundùm habitum, nec secundùm actum (2). Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina; unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundùm habitum, sed non secundùm actum, sicut et in amentibus; in his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundùm actum, quantùm ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apostolus dicit (Hebr. V, 14), quòd *perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali.*

ARTICULUS XV. — UTRUM PRUDENTIA INSIT NOBIS A NATURA.

De his etiam Sent. II, dist. 23, quæst. II, art. 2 fin. et De ver. quæst. XXIII, art. 7 ad 7.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia insit nobis à natura. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 11), quòd ea

(1) Unctio hic Spiritum sanctum significat.

(2) Ex his patet prudentiam acquisitam non esse in omnibus justis, quia omnes justi non habent experimentum quo hæc virtus indiget.

quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome (1), et hujusmodi; non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis à natura.

2. Præterea, ætatum variatio est secundùm naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundùm illud (Job, XII, 12): *In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia*. Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ quàm naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philosophum (De hist. animal. lib. VIII, cap. 1, et lib. IX, cap. 5 et 6). Ergo prudentia est naturalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1), quòd « virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum; ideo experimento indiget, et tempore. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est (art. 4 huj. quæst.). Ergo prudentia non inest nobis à natura, sed ex doctrina et experimento.

CONCLUSIO. — Prudentia, cùm non circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, versetur, non à natura nobis inest.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex præmissis patet (art. 2 et 3 hujus quæst.), prudentia includit cognitionem et universalium, et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantùm ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et scientia speculativa: quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet (art. 6 hujus quæst.), nisi quòd principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini. Ut enim Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8), « vita quæ est secundùm speculationem, est melior quàm quæ est secundùm hominem. » Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationes speculativæ, sive practicæ, non habentur per naturam, sed per inventionem secundùm viam experimenti vel per disciplinam. Quantùm autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterùm distinguendum: quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem, vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium; sicut supra dictum est (1 2, quæst. LVIII, art. 1 et 2), quòd quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines; et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundùm diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter; licèt ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda quàm alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est (art. 6 huj. quæst.), ideo prudentia non est naturalis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundùm quòd ordinatur ad fines. Unde supra præmi-

(1) De quibus nominatim agetur quæst. sequenti, cùm prudentiæ partes assignabuntur et hæc vocabula ibi referenda tum applicabuntur.

(2) Quod ergo (De ver. quæst. XVIII, art. 7 ad 7) scribit S. Doctor quosdam inveniri naturaliter prudentes; de prudentia secundùm inchoationem seu præparationem quamdam naturalem est accipiendum; conformiter his quæ dicit (1 2, quæst. LI, art. 1, et quæst. LXIII, art. 1 et huj. quæst. p. XLIV, art. 1 ad 2).

serat (ibid.), quòd « principia sunt ejus quod est cujus gratiâ, » id est, finis, et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia (1), quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd prudentia magis est in senibus, non solùm propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem; unde videmus quòd omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ cùm sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI. — UTRUM PRUDENTIA POSSIT AMITTI PER OBLIVIONEM.

De his etiam 1 2, quæst. LIII, art. 1 corp. et De ver. quæst. XVIII, art. 7 ad 6.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cùm sit necessariorum, est certior quàm prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multò magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2), «virtus ex eisdem generatur et corrumpitur, contrario modo factis. » Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur (in princ. Metaphysic.). Ergo cùm oblivio memoriæ opponatur, videtur quòd prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, in fin.), quòd « oblivio est artis, et non prudentiæ. »

CONCLUSIO. — Cùm prudentia non in sola cognitione, sed etiam in appetitu consistat; non solà oblivione, sicut artes, et scientiæ, sed multò magis vitiosâ passione tollitur atque amittitur.

Respondeo dicendum quòd oblivio respicit cognitionem tantùm; et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu : quia, ut dictum est (art. 8 huj. quæst.), principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, et operandum (2). Et ideo prudentia non directè tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 5, à med.), quòd « delectabile et triste pervertit æstimationem (3) prudentiæ. » Unde (Dan. XIII, 56), dicitur : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*; et (Exod. XXIII, 8) dicitur : *Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes.* Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd scientia est in sola ratione; unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est (in corp. et 1 2, quæst. LXIII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio rectè præcipiendi.

(1) Quæ juxta græcæ vocis propriam notionem idem est ac *bona consiliatio*.

(2) Adde, ait Sylvius, nos, modò non malè operemur, semper operari ex prudentia, quia ejus materia frequenter occurrit; non similiter ex arte.

(3) Juxta Philosophum non qualiscumque vel de quibuscumque objectis æstimatio corrumpitur per tristia vel per delectabilia, sed ea tantùm quæ de practicis habet judicare, qualis ad prudentiam spectat.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est (in corp. et art. 3 huj. quæst.). Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO XLVIII.

DE PARTIBUS PRUDENTIÆ.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : primò quæ sint partes prudentiæ; secundò de partibus quasi integralibus ejus; tertiò de partibus subjectivis ejus; quartò de partibus potentialibus.

ARTICULUS UNICUS.— UTRUM CONVENIENTUR ASSIGNENTUR TRES PARTES PRUDENTIÆ.

De his etiam infra, quæst. XLIX, et Sent. III, dist. 33, quæst. V, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim (Rhetor. lib. II, scil. De invent. aliquant. ante fin.) ponit tres partes prudentiæ, scilicet memoriam, intelligentiam et providentiam. Macrobius autem (lib. I in Somn. Scip. cap. 8, circa med.), secundùm sententiam Plotini attribuit prudentiæ sex, scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. Aristoteles autem (Ethic. lib. VI, cap. 9, 10 et 11) dicit ad prudentiam pertinere eubuliam, synesim et gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de eustochia et solertia, sensu et intellectu. Quidam autem alius Philosophus græcus (Andronicus) (1) dicit quòd ad prudentiam decem pertinent, scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica et physica. Ergo videtur quòd vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solùm pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. Præterea, sicut consiliari et judicare et præcipere sunt actus rationis practicæ; ita etiam et uti, sicut supra habitum est (1 2, qu. XVI, art. 1). Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quæ pertinent ad judicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 9). Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit (2).

CONCLUSIO. — Integrales prudentiæ partes sunt, Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, Ratio, Providentia, Circumspectio, et Cautio : partes verò subjectivæ sunt, Prudentia sui regitiva, et prudentia multitudinis directiva : partes verò ejus potentiales sunt, Eubulia, Synesis, et Prudentia, secundùm quod est præceptiva.

Respondeo dicendum quòd triplex est pars : scilicet integralis, ut paries, tectum, et fundamentum sunt partes domùs; subjectiva, sicut bos et leo

(1) Expressè Andronicum appellat S. Thomas in hac eadem parte, quæst. CXXVIII, ubi partes fortitudinis enumerat.

(2) Pro argumento *sed contra*, quod hic deest, potest assumi auctoritas Aristotelis tres illas partes assignantis.

sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium (1); ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius, et eustochia, sive solertia, quam ponit Aristoteles (locis cit. in arg. 1); nam sensus prudentiæ etiam intellectus dicitur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 11, circa med.): « Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus. » Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundùm id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia; tria verò alia pertinent ad eam, secundùm quòd est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc, quòd circa cognitionem tria sunt consideranda: primò quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria, si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur intellectus, sive intelligentia. Secundò ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas; vel per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona conjecturatio: hujus autem pars, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 9), est solertia, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur (Poster. lib. I, text. ult.). Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundùm scilicet quòd ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda; et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quòd rectè præcipiat, tria debet habere. Primò quidem ut ordinet ad aliquid accommodum ad finem; et hoc pertinet ad providentiam; secundò ut attendat circumstantias negotii; quod pertinet ad circumspectionem; tertiò ut vitet impedimenta; quod pertinet ad cautionem (2). — Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundùm quòd propriè sumitur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem; quæ differunt specie, ut dictum est (quæst. XLVII, art. 11). Et iterùm prudentia, quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species, secundùm diversas species multitudinis. Est enim quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium (3); sicut exercitus congregatur ad pugnandum; cujus regitiva est prudentia militaris. Quædam verò multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domûs vel familiæ; cujus regitiva est prudentia œconomica: et etiam multitudo unius civitatis vel regni; cujus quidem regula directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta (4). Si verò prudentia sumatur largè, secundùm quòd includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, ad 2), tunc etiam partes ejus ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundùm tres modos procedendi in scientiis; quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam; quod pertinet ad physicam, ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ; alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam;

(1) Per partes integrales hìc intelligit B. Thomas eas animi functiones sine quibus actus seu usus prudentiæ non est perfectus.

(2) De hujusmodi partibus tractabitur S. Doctor quæst. seq.

(3) Quod geritur tantùm ad tempus, non autem per se totam vitam respicit, sicut aliud sequens, quamvis et per accidens ad ipsam totam extendi possit, si quis à militia nolit abstinere.

(4) De his quatuor speciebus agitabitur q. L; de prima verè dictum est, quæst. XLVII.

quod pertinet ad dialecticam (1); tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quòd hæc tria pertinent ad prudentiam etiam propriè dictam; quæ ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis. — Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis (2). Et secundùm hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia, quæ est circa consilium; synesis, quæ est circa judicium eorum quæ secundùm regulas communes fiunt; et gnome (3), quæ est circa judicium eorum in quibus oportet quandoque à communi lege recedere; prudentia verò est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diversæ assignationes differunt, secundùm quòd diversa genera partium ponuntur, vel secundùm quòd sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis; sicut Tullius sub providentia includit cautionem et circumspectionem; sub intelligentia autem rationem, docilitatem et solertiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd œconomica et politica non accipiuntur hìc secundùm quòd sunt scientiæ, sed secundùm quòd sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non secundùm suam communitatem, sed secundùm quòd se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad *quartum* dicendum, quòd rectè præcipere et ratione uti semper se concomitantur, quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

Ad *quintum* dicendum, quòd sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

QUÆSTIO XLIX.

DE SINGULIS PRUDENTIÆ PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus; et circa hoc quæruntur octo : 1° De memoria. — 2° De intellectu vel intelligentia. — 3° De docilitate. — 4° De solertia. — 5° De ratione. — 6° De providentia. — 7° De circumspectione. — 8° De cautione.

ARTICULUS PRIMUS. — UTRUM MEMORIA SIT PARS PRUDENTIÆ (4).

De his etiam supra, quæst. XLIII, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut dicit Philosophus (lib. De mem. et reminisc. cap. 1), est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 5). Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

(1) Per hanc vocem hìc non intelligi debet illa pars dialecticæ scientifica quæ regulas demonstrationis præbet, sed illa tantùm quæ regulas generaliter argumentandi tradit et ex probabilibus concludendi : unde *dialecticum syllogismum* appellat passim Philosophus eodem sensu quo *probabilem* et propositionem *dialecticam* vel *problema dialecticum* eodem sensu quo quæstionem probabiliter et ex utraque parte disceptandam.

(2) Ita intellectus et voluntas vocantur partes animæ potentiales, quia sunt quarumdam actionum principia animæ subservientia.

(3) De his tribus tractandum est (quæst. LI).

(4) Memoria hìc non sumitur pro potentia memorativa, sed pro recordatione præteritorum

3. Præterea, memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2). Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est quod Tullius (Rhetor. lib. II, scil. De invent. aliquant. ante finem) ponit memoriam inter partes prudentiæ.

CONCLUSIO. — Cùm ad prudentiam requiratur experimentum, necessariò ipsa memoria pars prudentiæ est.

Respondeo dicendum quòd prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est (quæst. XLVII, art. 3). In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et « ex talibus talia concludere, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 1 et 3). Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare. Unde et (Ethic. lib. II, in princ.) Philosophus dicit quòd « virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. » Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet (Met. lib. I, cap. 1); unde consequens est quòd ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut dictum est (quæst. XLVII, art. 3), prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus; unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tullius (alius auctor) dicit in sua Rhetor. (lib. III ad Heren. aliquant. ant. fin.), memoria non solùm à natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ: et sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas; quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementiùs detinetur; ex quo fit quòd eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales faciliùs ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur; quia humana cognitio potentior est circa sensibilia; unde et memorativa (1) ponitur in parte sensitiva. Secundò oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, suà consideratione ordinatè disponat, ut ex uno memorato facilè ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit (lib. De memoria, cap. 2, à med.): « A locis videntur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. » Tertiò oportet ut homo sollicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari; quia quantò aliquid magis fuerit impressum animo, tantò minùs elabitur. Unde et Tullius dicit in sua Rhetor. (lib. III ad Herenn. versùs fin.), quòd « sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. » Quartò oportet quòd ea frequenter meditemur quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit (lib. De memoria, loc. sup. cit.), quòd « meditationes memoriam salvant; » quia, ut in eodem lib. dicitur, « consuetudo est quasi natura. » Unde quæ multoties intelligimus, citò reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

(1) Una ex quatuor internis potentiis quæ sensitivæ interiores appellantur : alioquin etiam est aliqua intellectiva memoria longè differens, quasi conservativa intelligibilium specierum; de qua vulgare illud ex Philosopho mutuatum : *Tantùm scimus quantùm memoriâ tenemus.*

Ad *tertium* dicendum, quòd ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris; et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ARTICULUS II. — UTRUM INTELLECTUS SIT PARS PRUDENTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. XLVIII, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 3). Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona Spiritûs sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est (quæst. VIII, art. 2 et 8). Sed prudentia est alia virtus à fide, ut per supra dicta patet (quæst. IV, art. 5, et 1 2, quæst. LXII, art. 2). Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 7 et 8). Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium, ut patet (De anima, lib. III, text. 38 et 39). Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante finem) ponit « intelligentiam » partem prudentiæ; et Macrobius (libro I in Somn. Scip. cap. 8, circa med.) « intellectum, » quod in idem redit.

CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit agibilium recta ratio, intellectus, non ut potentia quædam, sed ut quædam recta æstimatio est alicujus extremi principii, prudentiæ pars est.

Respondeo dicendum quòd intellectus non sumitur hìc pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum; sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quòd omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quòd totius processus prudentiæ ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet (quæst. XLVII, art. 3 et 6). Conclusio autem singularis syllogizatur (2) ex universali et singulari propositione. Unde oportet quòd ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium; quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, quâ naturaliter nobis cognita sunt non solùm universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut « nulli esse malefaciendum, » ut ex dictis patet (quæst. XLVII, art. 2 et 3). Alius autem intellectus est, qui, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 11), est cognoscitivus extremi, id est, alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est (quæst. XLVII, art. 3 et 6). Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem. Unde

(1) Sumitur hìc intellectus non pro potentia intellectiva, nec pro virtute intellectuali; sed tùm pro cognitione præsentium, atque adeo singularium, sive contingentium, sive necessariorum, ut quæst. superiore dixit B. Thomas; tum pro recta æstimatione de aliquo particulari fine, quemadmodùm hìc loquitur in respons. ad 1.

(2) Sive syllogisticè deducitur : putà sic : Omne bonum appetendum est. Hoc est bonum. Ergo appetendum est hoc.

intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus qui ponitur donum Spiritûs sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex supra dictis patet (quæst. VIII, art. 1 et 2). Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsa recta æstimatio de fine particulari, et intellectus dicitur, inquantum est alicujus principii, et sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 11, circa med.) : « Horum, scilicet singularium, oportet habere sensum; hic autem est intellectus. » Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia; sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

ARTICULUS III. — UTRUM DOCILITAS DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis (2); quia secundùm ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cùm sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est quòd Macrobius (lib. I in Somn. Scip. cap. 8), secundùm sententiam Plotini, ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

CONCLUSIO. — Cùm prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, convenienter ejus pars ponitur docilitas.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1, et quæst. XLVII, art. 3), prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cùm sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maximè indiget homo ab aliis erudiri, et præcipuè ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 11, circa fin.) : « Oportet attendere expertorum, et seniorum, et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus, et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus; propter experientiam enim vident principia. Unde et (Prov. III, 5) dicitur : *Ne innitaris prudentiæ tuæ;* et (Eccli. VI, 36) dicitur : *In multitudine presbyterorum*, id est, seniorum, *prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam pertinet, ratione jam dictâ (in corp.).

(1) Hic docilitas dicitur quâ quispiam promptus et facilis est ad suscipiendam disciplinam et ad acquirendam ab aliis cognitionem.

(2) *In nobis*, id est in potestate nostra seu arbitrio nostro subsunt

Ad *secundum* dicendum, quòd docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundùm aptitudinem quidem est à natura; sed ad ejus consummationem plurimùm valet humanum studium, dum scilicet homo sollicitè frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd per prudentiam aliquis præcipit non solùm aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est (quæst. XLVII, art. 12 ad 3). Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est (ibid.), ad quorum prudentiam pertinet docilitas; quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantùm ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantùm ad omnia sufficit, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM SOLERTIA SIT PARS PRUDENTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. V.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facilè invenienda media in demonstrationibus, ut patet (Posteriorum lib. I, text. ult.). Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cùm sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5). Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est, bona conjecturatio, quæ est sine ratione et velox. Oportet autem consiliari tardè, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 9, circa princ.). Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est (quæst. præc.), est quædam bona conjecturatio. Sed conjecturis uti est proprium rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quàm ad prudentiam.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (libro X Etymolog. ad litt. *S*): « Sollicitus dicitur, quasi solers et citus. » Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 9). Ergo et solertia.

CONCLUSIO. — Sicut docilitas pars dicitur prudentiæ, quà homo bene se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam æstimationem; ita solertia, quà homo per seipsum bene se habet in inveniendo talem æstimationem, ejusdem prudentiæ pars rectè dicitur.

Respondeo dicendum quòd prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter: uno quidem modo per se inveniendo; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque; solertia autem est « facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii, » ut dicitur (Posterior. lib. I, text. ult.). Tamen ille Philosophus qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia; unde dicit: « Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd solertia non solùm se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis; putà cùm aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse

(1) Solertia est facilis et prompta conjecturatio quâ, dum aliquid ex improviso occurrit, celeriter invenitur id quod congruit; ea gallicè vocatur, *vivacité, présence d'esprit.*

inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad *secùndum* dicendum, quòd Philosophus unam rationem inducit (Ethic. lib. VI, cap. 9), ad ostendendum quòd eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse bene consiliativus, etsi diutiùs consilietur vel tardiùs; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat, et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia; unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen conjecturatio hìc non sumitur solùm secundùm quòd pertinet ad conjecturas, quibus utuntur rhetores; sed secundùm quòd in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

ARTICULUS V. — UTRUM RATIO DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. IV.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5, circa fin.). Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars; vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissimè convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipuè in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativâ. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut priùs habitum est (part. I, quæst. LXXIX, art. 8). Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere rationem.

Sed *contra* est quod Macrobius in Somn. Scip. (lib. I, cap. 8), secundùm sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

CONCLUSIO. — Cùm prudentis sit esse bene consiliativum, rectè ipsa ratio, per quam homo bene ratiocinatur, pars prudentiæ ponitur.

Respondeo dicendum quòd opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5). Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; hoc autem est opus rationis; unde ad prudentiam necessarium est quòd homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est quòd ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio non sumitur hìc pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad *secundum* dicendum, quòd certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectûs. Illa enim in quibus vis intellectiva plenariè viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à conditione intelligibilium, et tantò magis, quantò sunt minùs certa, seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licèt sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa; unde

(1) Ratio non hìc significat potentiam rationalem, sed ratiocinationem quâ ex quibusdam cognitis ad alia, sive cognoscenda, sive agenda proceditur.

in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3). Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quàm in prudentia, tamen ad prudentiam maximè requiritur quòd sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectûs enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst. et quæst. XLVII, art. 1 et 3).

ARTICULUS VI. — UTRUM PROVIDENTIA DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et 1 2, quæst. XXII, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia, quia, ut Isidorus dicit (Etymol. lib. X, ad litt. *P*) : « Prudens dicitur quasi porro videns; et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boetius dicit (De Consolat. lib. V, prosâ 6, ante med.). Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solùm practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio, ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quàm ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere; secundarius autem est judicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari propriè per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

Sed *contra* est auctoritas Tullii (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), et Macrobii (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8), qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex supra dictis patet (quæst. XLVIII).

CONCLUSIO. — Providentia est pars prudentiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 7), prudentia propriè est circa ea quæ sunt ad finem, et hoc ad ejus officium propriè pertinet ut ad finem debitè ordinentur; et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt : quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent : necesse est enim Socratem sedere, dum sedet. Unde consequens est quòd contingentia futura, secundùm quòd sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ; importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis, ad quod ea quæ in præsenti occurrunt, ordinanda sunt (2). Unde providentia est pars prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, à qua totum unitatem habet. Et secundùm hoc provi-

(1) Hic providentia significat rectam ordinationem idoneorum mediorum ad finem. Unde rectitudinem consilii, judicii et præcepti includit.

(2) Ita optima Mss. passim. Editi quos vidimus: *Ad ea quæ in præsenti occurrunt, et ordinanda sunt.*

dentia est principalior inter omnes partes prudentiæ; quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid rectè ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur à providentia sicut à principaliori sua parte.

Ad *secundum* dicendum, quòd speculatio est circa universalia et circa necessaria; quæ secundùm se non sunt procul, cùm sint ubique et semper; etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non propriè dicitur in speculativis, sed solùm in practicis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii, et judicii, et præcepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICULUS VII. — UTRUM CIRCUMSPECTIO POSSIT ESSE PARS PRUDENTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et Sent. III, dist. 32, quæst. III, art. 1, quæst. II.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumspectio non possit esse pars prudentiæ. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quàm ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quàm respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur ad morales pertinere virtutes quàm ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multò magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ.

Sed *contra* est auctoritas Macrobii in Somn. Scip. (lib. I, cap. 8), ut supra dictum est (quæst. præc.).

CONCLUSIO. — Circumspectio, quâ homo id quod ordinatur in finem, cum his comparat quæ circumstant, prudentiæ pars est.

Respondeo dicendum quòd ad prudentiam, sicut dictum est (art. præc. et qu. XLVII, art. 6 et 7), præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid in finem; quod quidem rectè non fit, nisi et finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est (quæst. XLVII, art. 3), est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundùm se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem; sicut ostendere signa amoris alicui secundùm se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, licèt ea quæ possunt circumstare sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu non sunt infinita; sed

(1) Circumspectio est accurata circumstantiarum consideratio; contingit enim aliquid secundùm se spectatum esse bonum et conveniens fieri quod tamen cum certis circumstantiis, aut non est bonum, aut non conveniens, ideoque non expedit ipsum in finem ordinari.

pauca quædam (1) sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

Ad *secundum* dicendum, quòd circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum eas (2); ad virtutes autem morales, inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare, an sit conveniens fini secundùm ea quæ circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem; et ideo utrumque eorum seorsùm ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CAUTIO DEBEAT PONI PARS PRUDENTIÆ (3).

De his etiam locis supra, art. 7 inductis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd cautio non debeat poni pars prudentiæ. In iis enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed « virtutibus nemo malè utitur, » ut dicit Augustinus (De lib. arb. lib. II, cap. 19, circa princ.). Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, ejusdem est providere bona et cavere mala, sicut ejusdem artis est facere sanitatem, et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam (4). Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ à providentia.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Eph. v, 15) : *Videte quomodo cautè ambuletis.*

CONCLUSIO. — Cùm contingentia operabilia materia sint prudentiæ, cautio convenienter pars prudentiæ ponitur.

Respondeo dicendum quòd ea circa quæ est prudentia, sunt contingentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium in quibus bona plerumque impediuntur à malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quòd vitentur mala.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus virtutum impediri possunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd opposita mala cavere ejusdem rationis est, et prosequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem; et ideo cautio distinguitur à providentia (5), quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent; et talia comprehendi ratione possunt : et contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minùs noceant. Quædam verò sunt quæ ut in paucioribus et casualiter accidunt; et hæc, cùm sint infinita, ratione comprehendi non possunt;

(1) Hoc versiculo comprehensa : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quandò;* ut ex professo suo loco explicatum est (1 2, quæst. VII, art. 3).

(2) Ita cum Mss. edit. Rom. Al., *eum.*

(3) Cautio ea est malorum et impedimentorum extrinsecorum consideratio, per quam fit ut et evitentur.

(4) Ita Mss. cum Garcia et editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *ad prudentiam.*

(5) Est providentiæ vitare impedimenta intrinseca seu mala bonis opposita.

nec homo sufficit ea præcavere. Quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit, ut minùs lædatur.

QUÆSTIO L.

DE PARTIBUS SUBJECTIVIS PRUDENTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est (quæst. XLVII, art. 10 et 11), restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ quibus multitudo gubernatur, circa quas quæruntur quatuor : 1° Utrùm regnativa debeat poni species prudentiæ. — 2° Utrùm politica. — 3° Utrùm œconomica. — 4° Utrùm militaris.

ARTICULUS I. — UTRUM REGNATIVA DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIÆ.

De his etiam supra, quæst. XLVIII, art. unic. corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd regnativa non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam; dicitur enim (Ethic. lib. v, cap. 6, circa med.), quòd « princeps est custos justitiæ. » Ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quàm ad prudentiam.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Polit. lib. III, cap. 5), regnum est una sex specierum politiarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundùm alias quinque politias, quæ sunt aristocratia, timocratia, tyrannis, oligocratia (1), democratia (2). Ergo nec secundùm regnum debet sumi regnativa.

3. Præterea, leges ponere non solùm pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum, ut patet per Isidorum (Etymol. lib. v, cap. 10). Sed Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.) ponit legispositivam partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Polit. lib. III, cap. 3, circa med.), quòd « prudentia est propria virtus principis. » Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

CONCLUSIO. — Cùm ad prudentiam spectet regere ac præcipere convenienter, pars prudentiæ specifica est ipsa regnativa quæ est ipsa regis prudentia, quâ civitatem vel regnum regit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (qu. XLVII, art. 8 et 10), ad prudentiam pertinet regere et præcipere : et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quòd in eo qui non solùm seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis; tantò enim regimen perfectius est, quantò universalius est, ad plura se extendens, et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundùm specialem et perfectissimam sui rationem; et propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et ratio recta prudentiæ ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est (qu. XLVII, art. 5 ad 1, et 1 2, qu. LVIII, art. 2 ad 4). Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, in-

(1) Al., *olicratia*.

(2) *Aristocratia* est optimatum principatus; *timocratia* principatus divitum : *tyrannis* imperium summum unius ad utilitatem privatam et non publicam, ut ait Aristoteles ; *oligocratia* principatus paucorum ; *democratia* gubernatio popularis.

diget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maximè propriæ regi, scilicet prudentia et justitia, secundùm illud (Jerem. XXIII, 5): *Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra.* Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos; ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ quæ est directiva, quàm justitiæ quæ est executiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 10, circa princ.). Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari à regno; ita tamen quòd sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur: unde non pertinent ad prudentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus denominat regnativam à principali actu regis, qui est leges ponere (1); quod etsi conveniat aliis, non convenit eis, nisi secundùm quòd participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS II. — UTRUM POLITICA CONVENIENTER PONATUR PARS PRUDENTIÆ (2).

De his etiam locis supra, art. 1 not.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd politica non convenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est (art. præc.). Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundùm diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, et subditum exequi. Ergo politica, secundùm quòd pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnativa.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 8 in princ.): « Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica (3) prudentia legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens. »

CONCLUSIO. — Politica est pars specifica prudentiæ, per quam homines seipsos regunt in obediendo præfectis in ordine ad commune bonum.

Respondeo dicendum quòd servus per imperium movetur à domino, et subditus à principante, aliter tamen quàm irrationabilia et inanimata moveantur à suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solùm ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actûs per liberum arbitrium; et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solùm in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum, quòd tamen agunt seipsos per liberum arbitrium; et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus; et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art. et art. præc.), regnativa est perfectissima species prudentiæ; et ideo prudentia

(1) Hinc regnativa vocatur quoque legis positiva, denominationem illam sumens à suo actu principali.

(2) Per politicam intelligit B. Thomas hanc prudentiæ speciem, per quam subditi possunt seipsos regere, non solùm in ordine ad proprium bonum, sed etiam in ordine ad bonum commune, obediendo illis quorum est præcipere.

(3) Hanc prudentiam architectonicæ comparat Philosophus, quia architecti est præcipere manualibus operariis quid exequi debeant.

subditorum, quæ deficit à prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur; sicut in logicis convertibile, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd diversa ratio objecti diversificat habitum secundùm speciem, ut ex supra dictis patet (quæst. XLVII, art. 5). Eadem autem agenda considerantur quidem à rege secundùm universaliorem rationem quàm considerentur à subdito, qui obedit; uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICULUS III. — UTRUM ŒCONOMICA DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIÆ (2).

De his etiam supra, quæst. XLVII, art. 2, et quæst. LXVIII, art. unic. corp. fin et ad 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 2, quæst. IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd œconomica non debeat poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, circa princ.), « prudentia ordinatur ad bene vivere totum. » Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 1). Ergo œconomica non est species prudentiæ.

2. Præterea, sicut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 13 et 14), prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum; multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, sicut in regno invenitur principans et subditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 8, circa princ.), quòd illarum, scilicet prudentiarum, quæ se habent ad regimen multitudinis, « hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica. »

CONCLUSIO. — Œconomica est species prudentiæ, media inter politicam et prudentiam quæ ad unius regimen est ordinata.

Respondeo dicendum quòd ratio objecti diversificata secundùm universale et particulare, vel secundùm totum et partem, diversificat artes et virtutes; secundùm quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quòd domus medio modo se habet inter unam singularem personam, et civitatem vel regnum; nam sicut una singularis persona est pars domûs, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quæ est regnativa (3) unius, distinguitur à politica prudentia, ita oportet quòd œconomica distinguatur ab utraque.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur (Polit. lib. I, cap. 5 et 7). Finis autem ultimus œconomicæ est totum bene vivere, secundùm domesticam conversationem. Philosophus autem (Ethic. lib. I, cap. 1) ponit exemplificando divitias finem œconomicæ, secundùm studium plurimorum.

(1) Ut belluæ nomen *animalis* retinent, dum e contra homo ens rationabile dicatur.

(2) OEconomica ea est prudentiæ species quæ versatur circa domum vel familiam; cujus finis est benè vivere secundùm domesticam conversationem.

(3) Ita Mss. et editi passim. Edit. Patav., *regitiva*; idem significat.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores providè se habere; sed non ad ipsum totum bene vivere domesticæ conversationis, ad quod præcipuè requiritur vita virtuosa.

Ad *tertium* dicendum, quòd pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatûs, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 10, à med.); non tamen habet perfectam potestatem (1) regiminis, sicut rex; et ideo non ponitur separatim potestas paterna species prudentiæ, sicut regnativa.

ARTICULUS IV. — UTRUM MILITARIS DEBEAT PONI SPECIES PRUDENTIÆ (2).

De his etiam locis supra notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd *militaris* non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 3 et 5). Sed militaris videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, innuitur cap. 8, sed express. lib. I, cap. 1). Ergo militaris non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundùm alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundùm militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimùm valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quàm ad prudentiam.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. XXIV, 6): *Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia.* Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maximè necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ militaris dicitur.

CONCLUSIO. — Præter politicam prudentiam, per quam ea quæ ad commune bonum spectant convenienter disponuntur, est militaris species prudentiæ, quâ hostium nocumenta repelluntur.

Respondeo dicendum quòd ea quæ secundùm artem et rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ sunt secundùm naturam; quæ à ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo tendit: primò quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa; secundò verò ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis; et propter hoc non dedit solùm animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quæ sunt secundùm rationem non solùm oportet esse prudentiam politicam, per quam disponantur convenienter ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd militaris potest esse ars, secundùm quòd habet quasdam regulas rectè utendi quibusdam exterioribus rebus; putà armis et equis; sed secundùm quòd ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd alia negotia quæ sunt in civitate, ordinantur ad aliquas particulares utilitates; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad *tertium* dicendum, quòd executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipuè secundùm quòd est in duce exercitûs.

(1) Per hanc perfectam potestatem intelligitur ea potestas quâ rex ad mortem scelestos damnat, aut eos à bonis, officiisque spoliat, quod à patrefamilias fieri non potest.

(2) Prudentia militaris circa exercitum versatur; illius finis est defensio boni communis contra hostium impugnationes.

QUÆSTIO LI.

DE VIRTUTIBUS ADJUNCTIS PRUDENTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm eubulia sit virtus. — 2° Utrùm sit specialis virtus à prudentia distincta. — 3° Utrùm synesis sit specialis virtus. — 4° Utrùm gnome sit specialis virtus.

ARTICULUS I. — UTRUM EUBULIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam 1 2, quæst. VII, art. 6, et Sent. III, dist. 33, quæst. V, art. 1, quæst. II, et Ethic. lib. VI, lect. 8 et 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd eubulia non sit virtus. Quia, secundùm Augustinum (De lib. arb. lib. II, cap. 19, circa princ.), « virtutibus nullus malè utitur. » Sed eubuliâ, quæ est bene consiliativa, aliqui malè utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad fines malos consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, putà qui furatur, ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam est, ut dicitur (Phys. lib. VII, text. 18). Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXV, art. 1). Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus; multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

Sed *contra* est quòd « eubulia est rectitudo consilii, » ut Philosophus dicit (Eth. lib. VI, cap. 9). Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

CONCLUSIO. — Eubulia, quum ad ejus munus pertineat bonum consilium suggerere, hominis procul dubio virtus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 4), de ratione virtutis humanæ est quòd faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 7, à med.). Eubulia autem importat bonitatem consilii; dicitur enim ab εὖ quod est bonum, et βουλή quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potiùs bene consiliativa. Unde manifestum est quòd eubulia est virtus humana.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 9).

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quòd omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solùm circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitùs sensitivi, quæ adhuc sunt multò imperfectiores. — Vel

(1) *Eubulia;* vox illa ex græco derivata idem sonat ac *virtus benè consiliativa*, ut ipse indicat B. Thomas.

potest dici quòd virtus humana est perfectio secundùm modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium intuitu simplici, et præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd in nullo peccatore, inquantum hujusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solùm adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis; licèt fortè in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, putà in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi (1).

ARTICULUS II. — UTRUM EUBULIA SIT VIRTUS DISTINCTA A PRUDENTIA.

De his etiam locis suprà, art. 1, notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd eubulia non sit virtus distincta à prudentia. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5), videtur prudentis esse bene consiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est (art. præc.). Ergo eubulia non distinguitur à prudentia.

2. Præterea, humani actus (2), ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipuè specificantur ex fine, ut supra dictum est (1 2, quæst. XVIII, art. 4). Sed ad eumdem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 11): non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non est virtus distincta à prudentia.

3. Præterea, in scientiis speculativis ad eamdem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus à prudentia.

Sed *contra* est quòd prudentia est præceptiva, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 9). Hoc autem non convenit eubuliæ. Ergo eubulia est alia virtus à prudentia.

CONCLUSIO. — Eubulia diversa est à prudentia, quod ea est bene consiliativa et ad prudentiam ordinatur, quæ præceptiva virtus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra (art. præc.), virtus propriè ordinatur ad actum quem reddit bonum; et ideo oportet secundùm differentiam actuum esse diversas virtutes, et maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus; si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus; sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii (3); et ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis. Ex alio enim efficitur homo bene consiliativus, et bene judicativus, et bene præceptivus; quod patet ex hoc quòd ista aliquando ab invicem separantur (4). Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus, et

(1) Hinc proclamat Evangelii veritas, filios hujus sæculi prudentiores filiis lucis esse in generatione sua.

(2) Hic jam *humani* strictà significatione usurpatur, quasi deliberati actus et ex metu ac arbitrio rationis facti.

(3) Ex eo enim quod amamus aliquod bonum, desideramus illud nobis et postquam eo desiderato jam fruimur, de illius fruitione gaudemus.

(4) Ut scilicet aliqui bene consiliari sciant, vel bene judicare de iis quæ in consilium veniunt, etsi non bene sciant præcipere quæ agenda sunt.

aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad præcipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet bene consiliari imperativè (1), ad eubuliam autem elicitivè.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad unum finem ultimum, quod est bene vivere totum, ordinantur diversi actus secundùm quemdam gradum; nam præcedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est præceptum; quod immediatè se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remotè se habent; qui tamen habent quosdam proximos fines; consilium quidem, inventionem (2) eorum quæ sunt agenda; judicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quòd eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes; sed quòd eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica (3) quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

ARTICULUS III. — UTRUM SYNESIS SIT VIRTUS (4).

De his etiam 1 2, quæst. LVII, art. 6, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. II, et Ethic. lib. VI, lect. 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd synesis non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à natura, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1). Sed synesis inest aliquibus à natura, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 11, à med.). Ergo synesis non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut in eodem lib. dicitur (cap. 10), est solùm judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest esse etiam in malis. Cùm ergo virtus sit solùm in bonis, videtur quòd synesis non sit virtus.

3. Præterea, nunquam est defectus in præcipiendo nisi sit aliquis defectus in judicando; saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene judicandum, videtur quòd non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum; et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

Sed *contra*: judicium est perfectius quàm consilium. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, est virtus. Ergo multò magis synesis, quæ est bene judicativa, est virtus.

CONCLUSIO. — Præter eubuliam, quæ virtus est bene consiliativa, est synesis virtus, quæ bene judicativa est de agendis ab homine.

Respondeo dicendum quòd synesis importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundùm synesim dicuntur aliqui in græco σύνετοι, id est sensati (5), vel εὐσύνετοι, id est, homines boni sensûs; sicut è contrario qui carent hâc virtute, dicuntur ἀσύνετοι, id est insensati. Oportet autem quòd secundùm differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quòd bonitas

(1) Id est imperando cæteris quid sit agendum.

(2) Al., *intentionem*.

(3) Ea nimirum pars logicæ, quæ proinde Topicis et prioribus analyticis continetur.

(4) Synesis est virtus bene judicativa de omnibus quæ secundùm communes regulas fiunt.

(5) Sive *intelligentes* juxta usum proprium ejus vocis; accipiendo sensum prout analogicè de intellectu dici solet, sicut : *Cogitare de illa sensus est consummatus* (Sap. VI, 16) ; *Optavi et datus est mihi sensus* (Sap. VII, 7) ; *Sensum tuum quis sciet* (Sap. IX, 17).

consilii et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam; multi enim sunt bene consiliativi, qui tamen non sunt bene sensati, quasi rectè judicantes: sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quòd ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii; quod est propter defectum intellectûs, qui maximè contingit ex mala dispositione communis sensûs non bene judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est bene judicativa; et hæc dicitur synesis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd rectum judicium in hoc consistit quòd vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam, secundùm quòd in se est; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ: sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum, secundùm quòd sunt; si verò fuerit speculum malè dispositum, apparent ibi imagines distortæ, et pravè se habentes. Quòd autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundùm quòd sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummativè autem ex exercitio, vel ex munere gratiæ; et hoc dupliciter: uno modo directè ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, putà quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundùm quòd est specialis virtus. Alio modo indirectè ex bona dispositione appetitivæ virtutis; ex qua sequitur quòd homo bene judicet de appetibilibus; et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd in malis (1) potest quidem judicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 13).

Ad *tertium* dicendum, quòd contingit quandoque id quod bene judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinatè; et ideo post virtutem quæ est bene judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est bene præceptiva, scilicet prudentia.

ARTICULUS IV — UTRUM GNOME SIT SPECIALIS VIRTUS (2).

De his etiam locis supra, art. 3, citatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gnome non sit specialis virtus à synesi distincta: quia secundùm synesim dicitur aliquis bene judicativus. Sed nullus potest dici bene judicativus, nisi in omnibus bene judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene judicativa, quæ gnome dicatur (3).

2. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantùm virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantùm virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantùm est virtus bene judicativa, scilicet synesis.

3. Præterea, ea quæ rarò accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipuè casualia esse; quorum non est ratio, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 48 et 57). Omnes autem virtutes in-

(1) In malis scilicet agentibus, ne quis hinc colligat malos in quacumque sua actione peccare, contra quod dictum quæst. X, art. 4.

(2) *Gnome* est virtus bene judicativa secundùm altiora principia quàm sint communes regulæ, de illis in quibus oportet quandoque à communi lege recedere.

(3) Ex græco γνώμη, quod à cognitione derivatum est et accipitur pro sententia passim, quia de iis tantùm sententia sive privatim, sive publicè ferri debet quæ certè cognoscimus.

tellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed *contra* est quòd Philosophus determinat (Ethic. lib. VI, cap. 11, ut jam supra), gnomen esse specialem virtutem.

CONCLUSIO. — **Præter synesim virtutem bene judicativam de agendis secundùm quædam universalia principia, est gnome virtus judicativa de agendis præter communia principia.**

Respondeo dicendum quòd habitus cognoscitivi distinguuntur secundùm altiora vel inferiora principia; sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quàm scientia, et ideo ab ea distinguitur; et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quòd illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii; sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cœlestis corporis, vel ulteriùs providentiæ divinæ; unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris; de quibus tamen potest judicari secundùm considerationem divinæ providentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum : putà cùm impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundùm aliqua altiora principia, quàm sint regulæ communes, secundùm quas judicat synesis; et secundùm illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd synesis est verè judicativa de omnibus quæ secundùm communes regulas fiunt; sed præter communes regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd judicium debet sumi ex principiis propriis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum suâ ratione dijudicare; et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

QUÆSTIO LII.

DE DONO CONSILII, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm consilium debeat poni inter septem dona Spiritûs sancti. — 2° Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. — 3° Utrùm donum consilii maneat in patria. — 4° Utrùm quinta beatitudo, quæ est : *Beati misericordes*, etc., respondeat dono consilii.

ARTICULUS I. — UTRUM CONSILIUM DEBEAT PONI INTER DONA SPIRITUS SANCTI (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium non debeat poni

(1) Definiri potest hoc donum lumen quoddam quo homines quasi consilio divinitùs accepto,

inter dona Spiritûs sancti. Dona enim Spiritûs sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium (Moral. lib. II, cap. 27, aliquant. à princ.). Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet (quæst. XLVII, art. 1 et 2, et quæst. præc. art. 1 et 2). Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritûs sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritûs sancti et gratias gratis datas, quòd gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritûs sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus à Spiritu sancto dantur, secundùm illud (I. Machab. II, 65) : *Ecce Simon frater vester vir consilii est*. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quàm inter septem dona Spiritûs sancti.

3. Præterea (Rom. VIII, 14), dicitur : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Sed his qui ab alio aguntur, non competit consilium. Cùm ergo dona Spiritûs sancti maximè competant filiis Dei, qui *acceperunt spiritum adoptionis filiorum*, videtur quòd consilium inter dona Spiritûs sancti poni non debeat.

Sed *contra* est quod (Isa. XI, 2) dicitur : *Requiescet super eum Spiritus consilii et fortitudinis*.

CONCLUSIO. — Consilium est Spiritûs sancti donum, quo rationalis creatura à divina bonitate movetur sufficienter ad rectum consilium dandum de singulis agendis.

Respondeo dicendum quòd dona Spiritûs sancti, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1), sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur bene mobilis à Spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundùm modum ejus quod movetur; sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum; creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 28). Est autem proprium rationali creaturæ quòd per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum; quæ quidem inquisitio consilium dicitur; et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere; et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritûs sancti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prudentia, vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa (1), dirigit hominem in inquisitione consilii, secundùm ea quæ ratio comprehendere potest: unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia (2) quæ occurrere possunt, fit quòd *cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur (Sap. IX, 14). Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi à Deo, qui omnia comprehendit; quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio à Deo accepto; sicut etiam in rebus humanis, qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, à sapientioribus consilium requirunt.

quod in rebus arduis, præsertim ad salutem pertinentibus, eligendum sit, vident.

(1) Non per se quidem, sed per accidens; quia virtus infusa per se non videtur nisi propter objectum supernaturale dari quod excedat humanam rationem; infusa verò per accidens quæ per humanos quidem actus acquiri potest, sed per divinam tamen infusionem datur, non excedit objectum naturale vel rationem, sed ei se conformat ut perficiat actum ejus.

(2) Ita edit. Rom. cum codd. Alcan. et Tarrac. aliisque. Al., *singularia contingentia*.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quòd aliquis ita sit boni consilii, quòd aliis consilium præbeat; sed quòd aliquis à Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd filii Dei aguntur à Spiritu sancto secundùm modum eorum, salvo scilicet libero arbitrio (1), quod est facultas voluntatis et rationis; et sic inquantum ratio à Spiritu sancto movetur, vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULUS II. — UTRUM DONUM CONSILII RESPONDEAT VIRTUTI PRUDENTIÆ (2).

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 2 corp. et dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. « Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 7, à med. lect. 4); sicut homo attingit angelum secundùm intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 8). Cùm ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus est præcipere, medius autem judicare, videtur quòd donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis judicium, vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum; quia « quantò aliquid est superius, tantò est magis unitum, » ut probatur in libro De causis (proposit. 4, 10 et 17). Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solùm est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 3). Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam propriè pertinet dirigere, ut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 8). Sed ad donum consilii pertinet quòd homo dirigatur à Deo, sicut dictum est (art. præc.). Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

Sed *contra* est quòd donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

CONCLUSIO. — Donum consilii ad ipsam prudentiam refertur, ut perficiens et adjuvans ipsam.

Respondeo dicendum quòd principium motivum inferius adjuvatur præcipuè et perficitur per hoc quòd movetur à superiori motivo principio, sicut corpus in hoc quòd (3) movetur à spiritu. Manifestum est autem quòd rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius, quod movetur ad superius (4), et refertur in ipsum; ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maximè perficitur et juvatur secundùm quòd regulatur et movetur à Spiritu sancto; quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (art. præc.). Unde (5) donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans et perficiens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd judicare et præcipere non est moti, sed

(1) Quo scilicet illius motionem vel sequi possunt vel abjicere, ut concilium Tridentinum ex professo explicat (sess. VI, cap. 5).

(2) Affirmativè respondere videtur Scriptura, ut ex seq. patet (Prov. II : *Consilium custodit te et prudentia servabit te.* (Ibid. XIII) : *Qui omnia agunt cum consilio, regnantur sapientia.*

(3) Ita cod. Alcan. Al. deest *quod.*

(4) Ita omnes Cod. cum pluribus Mss. Cod. Alcan. *Sunt motivum inferius ad superius : ratio enim,* etc. aliis omissis.

(5) In cod. Alcan. desunt sequentia usque *Ad primum.* Habent edit. omnes cum aliis Mss.

moventis. Et quia in donis Spiritûs sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. LXVIII, art. 1), inde est quòd non fuit conveniens quòd donum correspondens prudentiæ præceptum diceretur vel judicium, sed consilium; per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd scientiæ donum non directè respondet prudentiæ, cùm sit in speculativis, sed secundùm quamdam extensionem eam adjuvat; donum autem consilii directè respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad *tertium* dicendum, quòd movens motum, ex hoc quòd movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quòd dirigitur à Spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICULUS III.— UTRUM DONUM CONSILII MANEAT IN PATRIA.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. III, art. 4, quæst. III.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat (2) : in his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 3). In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea, in patria sancti maximè Deo conformantur, secundùm illud (I. Joan. III, 2) : *Cùm apparuerit, similes ei erimus.* Sed Deo non convenit consilium, secundùm illud (Rom. II, 34) : *Quis consiliarius ejus fuit?* Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. XVII, cap. 8, in fine): « Cùm uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. »

CONCLUSIO. — Manet in patria donum consilii, non quidem secundùm aliquam de agendis consultationem, sed inquantum in beatis à Deo continuatur eorum cognitio, quæ ipsi noverunt, et de his illuminantur, quæ circa agenda nesciverunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. LXVIII, art. 1), dona Spiritûs sancti ad hoc pertinent quòd creatura rationalis moveatur à Deo. Circa motionem autem humanæ mentis à Deo, duo considerari oportet : primò quidem quòd alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur; et alia, dum est in termino motûs. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quòd jam pervenit ad terminum; sicut domus, postquam ædificata est, non ædificatur ulteriùs ab ædificatore. Sed quando movens non solùm est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ, ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ; sicut sol illuminat aerem, etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem, non solùm quando primò acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel angeli, vel homines non cognoscunt, quæ non sunt de

(1) Vel transpositâ constructione : *mentis consiliatæ motio ab alio consiliante;* ut mens consiliata intelligatur ab alia consiliante moveri; etsi morali tantùm sive metaphoricè motione.

(2) Quia inquisitio quædam vel quæstio est.

essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundùm divinam providentiam; et quantùm ad hoc est aliud considerandum; scilicet quòd mens beatorum movetur aliter à Deo, et aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur à Deo in agendis per hoc quòd sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente verò beatorum circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia (1); à qua etiam angeli purgantur, secundùm Dionysium (De cœl. hier. cap. 7 à med.). Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum; et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit (Sup. Gen. ad litteram, lib. v, cap. 19, circa princ.), quòd « Angeli de inferioribus Deum consulunt. » Unde et instructio quâ super hoc à Deo instruuntur, consilium dicitur. Et secundùm hoc donum consilii est in bonis, inquantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, et inquantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quòd Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum et orationes sanctorum : et quantùm ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad *secundum* dicendum, quòd dubitatio pertinet ad consilium, secundùm statum vitæ præsentis, non autem pertinet secundùm quòd est consilium in patria; sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Ad *tertium* dicendum, quòd consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV. — UTRUM QUINTA BEATITUDO, QUÆ EST DE MISERICORDIA, RESPONDEAT DONO CONSILII.

De his etiam 1 2, quæst. LXIX, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4 corp. et Matth. V.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXIX, art. 1). Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quàm alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundùm illud (Jacobi II, 13) : *Judicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam;* paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet (Matth. XIX). Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quàm beatitudo misericordiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines : important enim delectationem quamdam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet (Galat. V). Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. I, cap. 4, parum à princ.) : «Consilium convenit misericordibus; quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare.»

CONCLUSIO. — Beatitudo, quâ misericordes beati dicuntur, dono consilii specialiter respondet, non quasi elicienti, sed sicut dirigenti.

(1) Nescientia, id est, privatio scientiæ aut cognitionis circa ea quæ scire non tenemur.

Respondeo dicendum quòd consilium propriè est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maximè sunt utilia ad finem, maximè debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundùm illud (I. Tim. IV, 8): *Pietas* (1) *ad omnia utilis est.* Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione jam dictâ (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd consilium, secundùm quòd est donum Spiritùs sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ; sive sint de necessitate salutis, sive non; et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd fructus importat quiddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam; sed solùm ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit; inter quæ ponitur bonitas et benignitas (2), quæ respondent misericordiæ.

QUÆSTIO LIII.

DE VITIIS PRUDENTIÆ OPPOSITIS, ET PRIMO DE IMPRUDENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Augustinus (Contra Julianum, lib. IV, cap. 4, circa med.), quòd « omnibus virtutibus non solùm sunt vitia manifestâ discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas; verùm etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quâdam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia. » Primò ergo considerandum est de vitiis quæ manifestè contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur; secundò de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo: primò quidem de imprudentia; secundò de negligentia, quæ sollicitudini opponitur. Et circa primum quæruntur sex: 1° De imprudentia, utrùm sit peccatum. — 2° Utrùm sit speciale peccatum. — 3° De præcipitatione, sive temeritate. — 4° De inconsideratione. — 5° De inconstantia. — 6° De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I. — UTRUM IMPRUDENTIA SIT PECCATUM (3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 14, circa princ.). Imprudentia autem non est aliquid voluntarium; nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine; unde et juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum, quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

(1) Pietas, ait ipse B. Thomas in hunc locum, accipitur pro cultu Dei et misericordia.

(2) Juxta Cajetanum bonitas ea est animi indoles quæ mansuetudinem exprimit, benignitas verò hanc virtutem quâ libenter omnia quæ nostra sunt aliis diffundimus.

(3) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba Scripturæ (Eccl. XX) : *Et qui prodit animam suam pro confusione et imprudentia.* (Prov. XIV) : *Imprudentia stultorum errans.*

3. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed *contra*, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundùm illud (Prov. XXI, 20): *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens dissipabit illud.* Ergo imprudentia est peccatum.

CONCLUSIO. — Imprudentia privativè peccatum est secundùm rationem negligentiæ; contrariè verò accepta peccatum est; et mortale quidem, si adsit contemptus eorum quæ ad prudentiam requiruntur; veniale verò, si contemptus absit et si sit absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis.

Respondeo dicendum quòd imprudentia dupliciter accipi potest: uno modo privativè; alio modo contrariè. Negativè autem non propriè dicitur, ita scilicet quòd propriè importet solam carentiam prudentiæ: quæ potest esse sine peccato. Privativè quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentiâ quam quis natus est et debet habere: et secundùm hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, quâ quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrariè verò accipitur imprudentia, secundùm quòd ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ (1); putà si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit; et sic de aliis quæ in actu prudentiæ consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundùm rationem propriam prudentiæ: non enim potest hoc contingere quòd homo contra prudentiam agat, nisi divertens à regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem à regulis divinis, est peccatum mortale; putà cùm quis quasi contemnens et repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si verò præter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorùm quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd deformitatem imprudentiæ nullus vult; sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, circa fin.), quòd « ille qui circa prudentiam (2) peccat volens, minùs acceptatur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de imprudentia secundùm quòd sumitur negativè. Sciendum tamen quòd carentia prudentiæ et cujuslibet virtutis includitur in carentia originalis justitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundùm hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd per pœnitentiam restituitur prudentia infusa; et sic cessat carentia hujus prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantùm ad habitum; sed tollitur actus (3) contrarius, in quo propriè consistit peccatum imprudentiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM IMPRUDENTIA SIT SPECIALE PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia (4). Sed imprudentia consistit in hoc quòd aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est (art. præc.). Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quàm scientia.

(1) Tum adest peccatum distinctum ab eo quod ipso pravo opere committitur.

(2) Al. male, *imprudentiam*.

(3) Ita cum codd. Alcan., Tarrac., Camerac., et Paris., Nicolai et posteriores editiones. Al., *habitus*.

(4) Prout *ratio recta* significat habitum quemdam perfectivum ad actus rationi conformes; alioquin ratio potentiam importat quæ subjectum potius prudentiæ quàm prudentia dici debet.

Sed ignorantia, quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multò magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quòd virtutum circumstantiæ corrumpuntur; unde et Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), quòd « malum contingit ex singularibus defectibus. » Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, et cætera quæ supra posita sunt (quæst. XLIX). Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est speciale peccatum.

Sed *contra*, imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est (art. præc.). Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

CONCLUSIO. — Imprudentia generale est peccatum, secundùm participationem quidem respectu omnium peccatorum; secundùm prædicationem verò respectu certarum specierum prudentiæ oppositarum.

Respondeo dicendum quòd aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter: uno modo absolutè, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quæ sunt species ejus. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter: uno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis; et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus; cùm sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem; et hoc modo imprudentia est generale peccatum : sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum; ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis : nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis (1); quod pertinet ad imprudentiam. Si verò dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundùm aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter: uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ; sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est (quæst. XLVIII, et quæst. L, art. 1), ita etiam imprudentia. Alio modo secundùm partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, et accipiuntur secundùm diversos actus rationis; et hoc modo quantùm ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est præcipitatio sive temeritas, imprudentiæ species; quantùm verò ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio; quantùm verò ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est inconstantia et negligentia. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam; quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos (2) tres rationis actus, inde est quòd omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes; sicut incautela et incircumspectio includuntur sub inconsideratione; quòd autem aliquis deficiat à docilitate, vel memoria, vel ratione, pertinet ad præcipitationem; improvidentia verò et defectus intelligentiæ et solertiæ pertinet ad negligentiam et inconstantiam.

(1) Vel transpositâ constructione : *nisi sit in aliquo actu defectus rationis dirigentis*; prout per designatam rationem intelligitur habitus, ut jam supra.

(2) Scilicet *eubuliam* vel consilium; *synesim* sive *gnomen*, id est, judicium vel intelligentiam in judicando; et *præceptum* vel firmitatem judicii ad aliorum actus dirigendos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de generalitate quæ est secundùm participationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, quia scientia est magis remota à moralibus quàm prudentia (1), secundùm propriam rationem utriusque, inde est quòd ignorantia non habet de se rationem peccati mortalis, sed solùm ratione negligentiæ præcedentis, vel effectûs sequentis; et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundùm propriam rationem importat vitium morale (2); et ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species; putà si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii (3); alius quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenùs ordinantur ad actus rationis, ut dictum est (in corp. art. et 1 2, quæst. LXXII, art. 9).

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆCIPITATIO SIT PECCATUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. CXXXII, art. 1 ad 2, et De malo, quæst. XV, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii; dicit enim Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, aliquant. à princ.), quòd « donum consilii datur contra præcipitationem. » Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem (4). Sed in consiliando non solùm contingit esse peccatum per hoc quòd aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quòd prætereat opportunitas operis; et etiam secundùm inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 9). Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum, quàm tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. IV, 19) : *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant*. Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

CONCLUSIO. — Præcipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis, vel passionis, gradibus prudentiæ contemptis, in ruinam labitur.

Respondeo dicendum quòd præcipitatio in actibus animæ metaphoricè dicitur, secundùm similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem

(1) Quia circa singularia versantur mores quæ dignoscuntur per prudentiam, non autem circa universalia præcisè quæ cognoscuntur per scientiam.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *mortale*.

(3) Et gravissimam quidem, ait Nicolai, si ea formaliter intentione id faceret, ut verba ipsa præ se ferunt; etsi sacrilegium nihilominu esset quovis modo in Ecclesia furaretur.

(4) Per oppositum ad aliam quæ in Scriptura passim commendatur, vel de qua vetus proverbium est, *festina lentè*.

præcipitari secundùm corporalem motum quod à superiori in ima pervenit, secundùm impetum quemdam proprii motûs vel alicujus impellentis, non ordinatè descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio; imum autem est operatio per corpus exercita; gradus autem medii, per quos oportet ordinatè descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinatè descendit rectè consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cùm ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quòd vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ; licèt diversimodè, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), et ideo præcipitatio utrique contrariatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa dicuntur fieri temerè quæ ratione non reguntur; quod quidem potest contingere dupliciter : uno modo ex impetu voluntatis, vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis; et hoc propriè importat temeritas (1); unde videtur ex ea radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur; quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda; et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 9, à princ.): « Oportet consiliari tardè. » Unde præcipitatio directiùs opponitur rectitudini consilii quàm tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii (2).

ARTICULUS IV.— UTRUM INCONSIDERATIO SIT SPECIALE PECCATUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM.

De his etiam supra, art. 2 corp. et infra, art. 5 corp. et De malo, quæst. XV, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundùm illud (Psal. XVIII, 9): *Lex Domini immaculata*. Inducit autem ad non considerandum, secundùm illud (Matth. X, 19): *Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini*. Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur, oportet quòd multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, et per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt « consiliari, judicare de consiliatis, et præcipere. » Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. IV, 25): *Oculi tui videant recta, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos;* quod pertinet ad prudentiam. Sed

(1) Cajetanus monet hoc esse notandum pro interpretatione canonum qui excommunicant vel puniunt eos qui aliquam legem temerè transgrediuntur.

(2) Ad hæc referri possunt hæc verba Scripturæ (Eccles. V, 1) : *Ne temerè quid loquaris, neque cor tuum sit velox ad proferendum sermonem.* Et (Act. XIX, 36) : *Oportet vos sedatos esse et nihil temerè agere*, etc.

contrarium hujus agitur per inconsiderationem (1). Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

CONCLUSIO. — **Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit vel negligit ea, ex quibus rectum judicium procedit.**

Respondeo dicendum quòd consideratio importat actum intellectûs veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maximè pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in rectè judicando deficit ex hoc quòd contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quòd inconsideratio est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate, vel propter imperitiam, vel quia subitò præoccupantur, in solo divino confidant consilio; quia *cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solùm habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad Deum,* sicut dicitur (II. Paral. xx, 12); alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad *secundum* dicendum, quòd tota (2) consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad rectè judicandum; et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maximè opponitur rectitudini judicii.

Ad *tertium* dicendum, quòd inconsideratio hìc accipitur secundùm determinatam materiam, id est, secundùm agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad rectè judicandum quàm etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS V. — UTRUM INCONSTANTIA SIT VITIUM SUB IMPRUDENTIA CONTENTUM (3).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere, quòd homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quàm prudentiæ.

2. Præterea (Jacobi III, 16), dicitur : *Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum.* Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat; quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem, sive delicatum, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 7). Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed *contra* est quòd ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minùs bono. Ergo desistere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

CONCLUSIO. — **Inconstantia, vitium est sub imprudentia contentum, quo quis**

(1) Legitur quoque in Scriptura (Prov. XIV, 16) : *Sapiens timet et declinat à malo; stultus transilit et confidit.*

(2) Ita cum pluribus Mss. recentiores editi. Al. deest *tota*.

(3) Inconstantia illud est quo quis deficit in præcipiendo ea quæ sunt bene consiliata et judicata.

contemnit præcipere ea quæ secundùm rectam rationem ante erant judicata et proposita.

Respondeo dicendum quòd inconstantia importat recessum quemdam à bono proposito definito (1). Hujusmodi autem recessus principium quidem habet à vi appetitiva; non enim aliquis recedit à priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinatè placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quòd repudiat id quod rectè acceptaverat. Et quia cùm possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto; ideo inconstantia quantùm ad sui consummationem pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundùm sui consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii; ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quòd ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus : et secundùm hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipuè tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd invidia et ira quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd continentia et perseverantia (3) non videntur esse in vi appetitiva, sed solùm in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis); sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI. — UTRUM PRÆDICTA VITIA ORIANTUR EX LUXURIA.

De his etiam infra, quæst. CLIII, art. 4 et 5, et De malo, quæst. XV, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est (art. præc. ad 2). Sed invidia est vitium distinctum à luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea (Jacobi I, 8), dicitur : *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundùm Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quàm vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quàm ex vitiis carnalibus.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. XXXI, loc. cit.) ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

(1) Sive à bono proposito quod quis apud se definivit, id est, firmiter se facturum statuit; juxta modum loquendi quem usurpat Scriptura (I. Reg. XX, 33) : *Intellexit Jonathas quod definitum esset à patre ut interficeretur David.*

(2) Pericula scilicet mortis quæ maximum terrorem incutiunt.

(3) Ex græco καρτερία quæ non simplicem perseverantiam, sed cum tolerantia significat.

CONCLUSIO. — Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, ex ipso luxuriæ vitio oriuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, et lib. VII, cap. 11), « delectatio maximè corrumpit æstimationem prudentiæ; » præcipuè delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, et trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione à sensibilibus. Unde cùm prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est (art. 2 et 5 huj. qu.), sequitur quòd ex luxuria maximè oriantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd invidia et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6, in princ.), quòd « incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfectè; incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit. »

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia; prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius in Eunucho (act. 1, scenâ 1), dicit quòd *in amore est bellum, et rursùs pax et induciæ.*

Ad *tertium* dicendum, quòd vitia carnalia intantum magis extinguunt judicium rationis, inquantum longiùs abducunt à ratione.

QUÆSTIO LIV

DE NEGLIGENTIA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de negligentia; et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm negligentia sit peccatum speciale. — 2° Cui virtuti opponatur. — 3° Utrùm negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM NEGLIGENTIA SIT PECCATUM SPECIALE (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia (2) non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato; quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur; et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam; neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur : similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quòd negligentia non sit vitium speciale.

Sed *contra* est quòd peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

CONCLUSIO. — Negligentia speciale vitium est, quæ sollicitudinis debitæ defectum importat.

Respondeo dicendum quòd negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actûs habet rationem peccati. Unde manifestum est quòd negligentia habet rationem peccati; et eo modo quo

(1) Legimus in Scriptura (Prov. I) : *Despexistis omne consilium meum et increpationes meas neglexistis.*

(2) Ita cum theologis ex codicibus pluribus editi omnes quos vidimus libri. In codd. Alcan. additur *sicut et eligentia.*

sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quòd negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea; quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actûs se extendentis ad omnem materiam; et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo cùm sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est (qu. XLVII, art. 9), consequens est quòd negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diligentia videtur esse idem sollicitudini: quia in his quæ diligimus, majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, putà defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur (scilicet consilium), quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actûs rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd materia negligentiæ propriè sunt bona quæ quis agere debet; non quòd ipsa sint bona, cùm negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actûs.

ARTICULUS II. — UTRUM NEGLIGENTIA OPPONATUR PRUDENTIÆ.

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 1 corp. et Phil. IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut supra dictum est (qu. XXXV, art. 2). Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis (2). Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio; neque circa judicium in quo deficit inconsideratio; neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea (Eccli. VII, 19), dicitur: *Qui timet Deum, nihil negligit.* Sed unumquodque peccatum præcipuè excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quàm prudentiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XX, 7): *Lascivus et imprudens non observant tempus.* Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

CONCLUSIO. — Negligentia vitium est sub imprudentia contentum, unde negligentiam prudentiæ opponi consequitur.

(1) Præsertim vero circa ea quæ sunt salutis per se vel ad salutem ordinantur; putà vel spiritualia vel etiam temporalia quæ propter usum spiritualium necessaria esse possunt.

(2) Non formaliter ut rationis, quia sic rectus esset, sed materialiter tantùm, quia est rationis ab officio aberrantis.

Respondeo dicendum quòd negligentia directè opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet : quia, sicut Isidorus dicit (Etymolog. lib. x, ad litt. *N*), « negligens dicitur quasi nec eligens. » Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd negligentia consistit in defectu interioris actùs, ad quem pertinet etiam electio; pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quòd pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione (1). Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, id est, impediens animum ab operando.

Ad *secundum* dicendum, quòd omissio pertinet ad exteriorem actum; est enim omissio, quando prætermittitur aliquis actus debitus; et ideo opponitur justitiæ, et est effectus negligentiæ, sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans; inconstans enim deficit in præcipiendo (2), quasi ab aliquo impeditus; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad *quartum* dicendum, quòd timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati : quia, ut dicitur (Prov. xv, 27), *per timorem Domini declinat omnis à malo*. Et ideo timor facit negligentiam vitare, non tamen ita quòd directa negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est (1 2, quæst. XLIV, art. 2), cùm de passionibus ageretur, quòd « timor facit consiliativos. »

ARTICULUS III. — UTRUM NEGLIGENTIA POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 1 corp. et Philipp. IV, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud (Job, IX) : *Verebar omnia opera mea*, etc., dicit Glossa Gregorii (ordin. ex Moral. lib. IX, cap. 17, circa med.), quòd « illam, scilicet negligentiam, minor amor Dei exaggerat. » Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud (Eccli. VII) : *De negligentia tua purga te cum paucis*, dicit Glossa (ordin. ex Rabano) : « Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias. » Sed hòc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus; sicut patet in Lev. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod habetur (Prov. XIX, 16) : *Qui negligit viam suam mortificabitur* (3).

CONCLUSIO. — Negligentia, quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda, quæ sunt de necessitate salutis, item illa negligentia, quæ ita remissa est circa ea quæ Dei sunt, ut penitùs charitatem tollat, peccatum mortale est : secùs autem veniale.

(1) Torpor nihil aliud est quàm fervoris defectus.

(2) Inconstantia est stabilitatis defectus in præcipiendo.

(3) Sic Vulgata ; quasi dicat : *incurret mortem*. Unde LXX legunt ἀπολεῖται *peribit*, et *qui negligit vias suas*, quia plures quidem viæ sunt, sed quæ ad unam revocantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 3), negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quòd ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quòd negligentia sit peccatum mortale: uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam (1); quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ; si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale; et hoc præcipuè contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicujus actûs vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum; tunc negligentia non est mortale peccatum, sed veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd minor amor Dei potest intelligi dupliciter: uno modo per defectum fervoris charitatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale; alio modo per defectum ipsius charitatis; sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solùm amore naturali; et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solùm purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUÆSTIO LV.

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIÆ SECUNDUM SIMILITUDINEM, ET PRIMO DE PRUDENTIA CARNIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa; et circa hoc quæruntur octo: 1° Utrùm prudentia carnis sit peccatum. — 2° Utrùm sit peccatum mortale. — 3° Utrùm astutia sit peccatum speciale. — 4° De dolo. — 5° De fraude. — 6° De sollicitudine temporalium rerum. — 7° De sollicitudine futurorum. — 8° De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I. — UTRUM PRUDENTIA CARNIS SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quàm aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licitè amatur, non est peccatum. Sed caro licitè amatur; *nemo enim unquam carnem suam odio habuit*, ut habetur (Ephes. v, 29). Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo et à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

(1) Quale illud quod Apostolus ad Hebr. ait: *Quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem? quæ cùm initium accepisset enarrari per Dominum, ab iis qui audierunt, in nos confirmata est.*

Sed *contra*, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem, secundùm illud (Sap. XIV, 9) : *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*. Sed sicut dicitur (Rom. VIII, 7) : *Prudentia carnis inimica est Deo*. Ergo prudentia carnis est peccatum.

CONCLUSIO. — **Prudentia carnis, quà homo in carnalibus finem constituit ultimum, peccatum est.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 13), prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis propriè dicitur, secundùm quòd aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quòd hoc est peccatum; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est (1 2, quæst. II, art. 5). Et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrenationem (1); et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur à providendo, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 1, et quæst. XLIX, art. 6), quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licèt prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo; et secundùm hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd caro est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licitè diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio; et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad *tertium* dicendum, quòd diabolus non tentat nos per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cùm prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia diaboli (2), sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, et etiam prudentia mundi, secundùm illud (Lucæ XVI, 8) : *Filii hujus sæculi prudentiores sunt in generatione sua*, etc.. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quòd quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2 ad 1), ideo secundùm tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde (Jacobi III) dicitur sapientia esse *terrena, animalis et diabolica*, ut supra expositum est (quæst. XLV, art. 1 ad 1), cùm de sapientia ageretur.

ARTICULUS II. — UTRUM PRUDENTIA CARNIS SIT PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale; quia per hoc Deus contemnitur. Sed *prudentia carnis. non est subjecta legi Dei*, ut habetur (Rom. VIII, 7). Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum; non

(1) *Æqualitatem* quidem quantùm ad justitiam ; *concupiscentiarum refrænationem* quoad temperantiam.

(2) Comparativè ad nos ut significet prudentiam quam in actibus nostris ex illius instinctu exercemus; nam quoad illum quidem sic appellari potest propter astutam illam vafritiem quam ipse nos tentando exercet.

enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur (Rom. VIII). et ita videtur esse peccatum irremissibile; quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Præterea, maximo bono maximum malum opponitur, ut patet (Ethic. lib. VIII, cap. 10, circa princ.) (1). Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

Sed *contra*, illud quod diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed cautè prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

CONCLUSIO. — **Prudentia carnis tunc mortale vitium est, quando in carnalibus ultimus finis simpliciter constituitur; veniale verò, quando non constituitur finis ultimus in carnis delectatione.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2 ad 1, et art. 13) (2), prudens dicitur aliquis dupliciter : uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundùm quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, putà sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundùm absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quòd in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale; quia per hoc homo avertitur à Deo, cùm impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est (1 2, quæst. I, art. 5). Si verò prudentia carnis accipiatur secundùm rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quòd aliquis inordinatè afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quòd avertatur à Deo per peccatum mortale; unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis; et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si verò aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, putà cùm aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo curâ carnis ut ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de prudentia carnis secundùm quòd finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis (3), et sic est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur, quòd non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta, sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad *tertium* dicendum, quòd omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideo oportet quòd quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum, sed solùm quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

(1) Ubi proinde probat pessimam esse inter omnia regiminum genera tyrannidem, quia optimo regiminum omnium opponitur, scilicet regno.

(2) Ubi perfecta prudentia dicitur esse quæ rectè nos ordinat ad bonum finem totius vitæ; sed imperfecta tantùm quæ ad aliquem finem particularem nos disponit.

(3) Ita cum Garcia omnes posteriores editiones. Codices et Edit. Rom. : *Finis constituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ*, ordine verborum inverso.

ARTICULUS III. — UTRUM ASTUTIA SIT SPECIALE PECCATUM (1).

De his etiam infra, art. 4 corp. et quæst. LXIX, art. 1 corp. et quæst. XCVII, art. 3 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundùm illud (Proverb. I, 4) : *Ut detur parvulis astutia.* Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea (Prov. XIII, 16), dicitur : *Astutus omnia agit cum consilio.* Aut ergo ad finem bonum aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum à prudentia carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius (Moral. lib. X, cap. 16), exponens illud (Job, XII) : *Deridetur justi simplicitas,* dicit : « Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare; quæ falsa sunt, vera ostendere; quæ vera sunt, falsa demonstrare. » Et postea subdit : « Hæc prudentia usu à juvenibus scitur, à pueris pretio discitur. » Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur à prudentia carnis, vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (II. Cor. IV, 2): *Abdicamus occulta dedecoris* (2), *non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei.* Ergo astutia est quoddam peccatum.

CONCLUSIO. — Astutia, peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis, sed falsis et simulatis utitur ad finem, sive bonum, sive malum, consequendum.

Respondeo dicendum quòd prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis : uno quidem modo quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera; alio modo ex eo quòd ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter: uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est verè bonus, sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis; alio modo inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus; et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum et à prudentia carnis distinctum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Jul. lib. IV, cap. 3, parum ante med.), sicut prudentia abusivè quandoque in malo accipitur, ita et astutia quandoque in bono; et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Propriè tamen astutia in malo accipitur, sicut et Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 12, ad fin.).

Ad *secundum* dicendum, quòd astutia potest consiliari et ad finem bonum, et ad finem malum; nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire, et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd Gregorius sub prudentia mundi accepit

(1) Astutia propriè accepta est peccatum quo quis ad finem aliquem, sive bonum sive malum, consequendum non veris, sed simulatis et apparentibus mediis utitur.

(2) Ibidem S. Thomas per *occulta* intelligit *immunda et turpia quæ hominem dedecoratum efficiant*, et per *verbum adulterantes* eos qui verbum divinum dolosè depravant, vel per falsam doctrinam, vel per vanam gloriam, vel per amorem lucri, vel per simulationem et hypocrisim.

omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICULUS IV. — UTRUM DOLUS SIT PECCATUM AD ASTUTIAM PERTINENS (1).

De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 2 corp. et quæst. CXI, art. 3 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et præcipuè mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundùm illud (II. Cor. XII, 16): *Cùm essem astutus, dolo vos cepi.* Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Præterea, dolus maximè ad linguam pertinere videtur, secundùm illud (Psalm. V, 11): *Linguis suis dolosè agebant* (2). Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea (Prov. XII, 20), dicitur: *Dolus in corde cogitantium mala.* Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed *contra* est quòd astutia ad circumveniendum ordinatur, secundùm illud Apostoli (Ephes. IV, 14): *In astutia ad circumventionem erroris*, ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

CONCLUSIO. — Dolus peccatum est, ad astutiæ executionem spectans.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari: uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum hujusmodi; et hoc propriè pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundùm executionem operis; et secundùm hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quamdam executionem astutiæ; et secundùm hoc ad astutiam pertinet (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut astutia propriè accipitur in malo, abusivè (4) autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiæ executio.

Ad *secundum* dicendum, quòd executio astutiæ ad decipiendum, primò quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum (lib. De doctr. christ. cap. 3); et ideo dolus maximè attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundùm illud (Psalm. CV, 25): *Et dolum fecerunt in servos ejus.* Est etiam dolus in corde, secundùm illud (Eccli. XIX, 23): *Interiora ejus plena sunt dolo;* sed hoc est, secundùm quòd aliquis dolos excogitat, secundùm illud (Psalm. XXXVII, 13): *Et dolos totâ die meditabantur.*

Ad *tertium* dicendum, quòd quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quòd excogitent aliquas vias ad hoc quòd suum propositum impleant; et ut plurimùm excogitant vias dolosas, quibus faciliùs propositum consequantur; quamvis contingat quandoque quòd absque astutia

(1) Dolus est executio astutiæ, principaliter quidem per verba, quandoque tamen etiam per facta.

(2) Sicut etiam (Ps. XIII, 3 repetitur, et inde Rom. III, 13); itemque Ps. IX, 28): *Cujus maledictione os plenum est, et amaritudine et dolo.* (Ps. XI, 3): *Labia dolosa in corde et corde locuti sunt: disperdat Dominus universa labia dolosa.*

(3) Ordinariè, ait Sylvius, peccatum doli et fraudis non est distinctum à peccato illius pravi operis ad quod ordinatur; et est mortale vel veniale pro ratione materiæ.

(4) In commentario B. Thomas hæc verba accipit propriè et ea interpretatur, non ut assertivè ab eo dicta, sed per modum objectionis.

et dolo aliqui apertè et per violentiam malum operentur: sed hoc, quia difficiliùs fit, in paucioribus accidit.

ARTICULUS V. — UTRUM FRAUS AD ASTUTIAM PERTINEAT.

De his etiam supra, art. 4, et locis ibi citatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quòd aliquis decipi se patiatur; ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quòd aliquis patiatur fraudem, secundùm illud (I. Cor. VI, 7): *Quare non magis fraudem patimini?* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel retentionem exteriorum rerum: dicitur enim (Act. V, 1), quòd *vir quidam nomine Ananias cum Saphira uxore suà vendidit agrum, et fraudavit de pretio agri.* Sed illicitè usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutià utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim (Proverb. I, 18), de quibusdam, quòd *moliuntur fraudes contra animas suas.* Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed *contra*, fraus ad deceptionem ordinatur, secundùm illud (Job, XIII, 9): *Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentiis?* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

CONCLUSIO. — Sicut dolus, astutiæ executio est, secundùm quòd per verba seu facta fit; ita fraus ad astutiam spectat, prout astutiæ opus expletur per facta.

Respondeo dicendum quòd, sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam et fraus. Sed in hoc differre videntur, quòd dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta; fraus autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ, secundùm quòd fit per facta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus non inducit fideles ad hoc quòd decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quòd effectum (1) deceptionis patienter tolerent in sustinendis injuriis fraudulenter illatis (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes; et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos, vel contra animas suas: sed ex justo Dei judicio provenit ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundùm illud (Psalm. VII, 16): *Incidit in foveam quam fecit.*

ARTICULUS VI. — UTRUM LICITUM SIT SOLLICITUDINEM HABERE DE TEMPORALIBUS REBUS.

De his etiam infra, quæst. CXVIII, art. 7 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 135 fin. et quodl. VII, art. 17 ad 2, et Phil. IV.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus præest, secundùm illud (Rom. XII, 8): *Qui præest in sollicitudine.* Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundùm illud (Psalm. VIII, 8): *Omnia subjecisti sub pedibus ejus; oves, et boves,* etc. Ergo homo debet habere sollicitudinem de rebus temporalibus.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., Nicolai, et posteriores edit. Al., *defectum.*

(2) De quibus ibi Apostolus loquitur : *Delictum est in vobis quòd judicia habetis inter vos : quarè non magis fraudem patimini? sed vos injuriam facitis et fraudatis : et hoc fratribus.*

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet: unde Apostolus dicit (II. Thessal. III, 10): *Si quis non vult operari, non manducet*. Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundùm illud (II. Timoth. I, 17): *Cùm Romam venisset* (1), *sollicitè me quæsivit*. Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, putà cùm quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. VI, 31): *Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur?* Quæ tamen sunt maximè necessaria.

CONCLUSIO. — **Temporalium sollicitudo illicita est, si ea ut ultimus finis quærantur, aut si ad ea procuranda superfluum studium adhibeatur, vel si nimium timeamus ne nobis in necessitate deficiant.**

Respondeo dicendum quòd sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quòd majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi; et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita: uno quidem modo ex parte ejus de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus (2); unde et Augustinus dicit (lib. De operibus monach. cap. 26, paulò à princ.): *Cùm Dominus dicit: « Nolite solliciti esse*, etc., » « hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur. » Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo à spiritualibus, quibus principaliùs inservire debet, retrahitur; et ideo dicitur (Matth. XIII, 22), quòd *sollicitudo sæculi suffocat verbum*. Tertio modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant; quod Dominus tripliciter excludit: primò propter majora beneficia homini præstita divinitùs præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam; secundò propter subventionem quâ Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundùm proportionem suæ naturæ; tertiò ex divina providentia, propter cujus ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principaliùs sollicitantur. Et ideo concludit quòd principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis (3), sperantes quòd etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superfluè circa ea sollicitetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata (4); et ideo Hieronymus dicit (sup. illud Matth. VI): *Ne solliciti sitis*, quòd « labor exercendus est, sollicitudo tollenda, » superflua scilicet, animum inquietans.

Ad *tertium* dicendum, quòd sollicitudo temporalium in operibus miseri-

(1) Ita Apostolus ad commendandam Onesiphori misericordiam, qui ex Asia Romam eo fine venerat nullis vel itineris difficultatibus vel sævitiis imperatoris crudelissimi deterritus, ut super eum locum animadvertit Theodoretus.

(2) Nempe ea spiritualibus bonis præponendo.

(3) *Quærite primum regnum Dei... et hæc omnia adjicientur vobis.*

(4) Ita edit. passim cum codd. Tarrac. et Alcan. Edit. Rom. cum aliis, *si sit moderata*.

cordiæ ordinatur ad finem charitatis; et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS VII. — UTRUM QUIS DEBEAT ESSE SOLLICITUS FUTURORUM (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 7 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 135 fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim (Proverb. VI, 6): *Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam; quæ cùm non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipuè est futurorum: præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 6). Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur (Joan. XII), loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat; Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur (Act. IV). Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. VI, 34): *Nolite solliciti esse in crastinum.* Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus (in hunc loc.).

CONCLUSIO. — Oportet hominem tempore congruenti atque opportuno, non autem extra illud tempus, de futuris esse sollicitum.

Respondeo dicendum quòd nullum opus potest esse virtuosum, nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundùm illud (Eccl. VIII, 6): *Omni negotio tempus est, et opportunitas;* quod non solùm in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo; sicut tempori æstatis competit sollicitudo metendi, ipsi autumno autem competit (2) sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset sollicitus, superfluè præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum;* unde subdit: *Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi,* id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit: *Sufficit diei malitia sua,* id est, afflictio sollicitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd formica habet sollicitudinem congruam tempori; et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo, si quis temporalia, in quibus dicitur *præteritum et futurum,* tanquam finem quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 17, circa med.), « cùm viderimus aliquem servum Dei providere, ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino sollicitum esse, nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum

(1) Ad hæc verba Apostoli (Phil. IV): *Nihil solliciti sitis,* scribit B. Thomas sollicitudinem quandoque importare diligentiam quærendi quod decet, et hoc, inquit, est commendabile et opponitur negligentiæ, quandoque anxietatem animi cum defectu spei, quod est peccatum.

(2) Ita communiter. Nicolai, *tempori autem autumni competit* etc.

sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet (1) Deo.»

ARTICULUS VIII. — UTRUM HUJUSMODI VITIA ORIANTUR EX AVARITIA.

De his etiam infra, quæst. CXVIII, art. 7 et 8, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et De malo, quæst. XIII, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia, sicut dictum est (qu. XLIII, art. 6), per luxuriam maximè ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia non opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo hujusmodi vitia maximè ex luxuria oriuntur, præsertim cùm Philosophus dicat (Ethic. lib. VII, cap. 6, circ. med.), quòd «Venus est dolosa, et ejus corrigia est varia (2); et quòd ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ.»

2. Præterea, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est (art. 3 hujus quæst. et quæst. XLVII, art. 13). Sed ad prudentiam, cùm sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia; ut superbia et inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quàm ex avaritia.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solùm in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes, quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solùm oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) ponit fraudem filiam avaritiæ.

CONCLUSIO. — **Prudentia carnis, astutia, dolus, et fraus, ac nimia temporalium sollicitudo, maximè ex avaritiæ vitio originem habent.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst. et quæst. XLVII, art. 13), prudentia carnis et astutia cum dolo et fraude quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipuè autem inter alias virtutes morales usus rationis rectæ apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maximè apparet in vitiis oppositis justitiæ; opponitur autem ipsi maximè avaritia. Et ideo prædicta vitia maximè ex avaritia oriuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licèt inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directè ex luxuria. Quod autem Philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicit secundùm quamdam similitudinem, inquantum scilicet hominem subitò surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis; unde et subdit quòd Venus furatur intellectum multùm sapientis (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex insidiis agere (4), ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, à med.). Et ideo quia

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Rom., *non militet.*

(2) Ut videre est apud S. Thomam (lect. 6), ubi ex Homero id refert δολόπλοκον vocante, id est *dolos nectente.* Pro corrigia porrò varia quam Homerus κέστον ἱμάντα vocat, *zonam* reddit interpres quasi variegatam, versicolorem, acupic-

concupiscentiam quæ mentes ligat; *variam* verò quæ tendit in aliquid quod apparet bonum, inquantum est delectabile, et tamen est simpliciter malum.

(3) Iliad. c. XIV, v. 214-217.

(4) *Ex insidiis agere,* id est, dolosè ac fraudulenter; non autem eo modo quo dixit licitum

superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet, vel fingit; inde est quòd non directè ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolo; magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ propriam utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira habet subitum motum; unde præcipitanter agit, et absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licèt inordinatè. Quòd autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio; quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 4, circ. fin.).

QUÆSTIO LVI.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD PRUDENTIAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prudentiam; et circa hoc quæruntur duo : 1° De præceptis pertinentibus ad prudentiam. — 2° De præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS I. — UTRUM DE PRUDENTIA FUERIT DANDUM ALIQUOD PRÆCEPTUM INTER PRÆCEPTA DECALOGI (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta Decalogi. Cùm ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, in doctrina evangelica continetur lex maximè quantùm ad præcepta Decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia, ut (Matth. x, 16): *Estote prudentes sicut serpentes.* Ergo inter præcepta Decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta veteris Testamenti ad præcepta Decalogi ordinantur; unde (Malach. ult. 4) dicitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb.* Sed in aliis documentis veteris Testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut (Proverb. III, 5): *Ne innitaris prudentiæ tuæ;* et infra (4, cap. 25): *Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos.* Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipué inter præcepta Dacalogi.

Sed *contrarium* patet enumeranti præcepta Decalogi.

CONCLUSIO. — Quanquam omnis Decalogi præcepta ad prudentiam spectent, quia ipsa est omnium virtuosorum actuum directiva, de ea tamen non fuit aliquod speciale præceptum dandum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. CX, art. 1), cùm de præceptis ageretur, præcepta Decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium; quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipuè autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ; qui se habent in agendis, sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supra dictis patet (qu. XLVII, art. 6). Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est (ibid.). Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta Decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directè; ad quam

(1) In hoc articulo declarat B. Thomas non fuisse in Decalogo dandum aliquod præceptum de prudentia; sed hoc præceptum alibi etiam in Veteri Testamento satis esse, partim significatum, partim expressum.

tamen omnia præcepta Decalogi pertinent, secundùm quòd ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, licèt prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principaliùs respicit rationem debiti (1), quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et 1 2, quæst. LX, art. 3). Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, magis debuerunt ad justitiam quàm ad prudentiam pertinere.

Ad *secundum* dicendum, quòd doctrina evangelica est doctrina perfectionis; et ideo oportuit quòd in ipsa perfectè instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad præcepta Decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem (3).

ARTICULUS II. — UTRUM IN VETERI LEGE FUERINT CONVENIENTER PRÆCEPTA PROHIBITIVA PROPOSITA DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minùs illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia et partes ejus), quàm illa quæ cum ipsa similitudinem habent (sicut astutia et quæ ad ipsam pertinent). Sed hæc vitia prohibentur in lege; dicitur enim (Levit. XIX, 13) : *Non facies calumniam proximo tuo.* Et (Deuteron. XXV, 13) : *Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus et majus.* Ergo et de illis vitiis quæ directè opponuntur prudentiæ aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fieri fraus quàm in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed *contrarium* patet per præcepta legis inducta (4) (in arg. 1).

CONCLUSIO. — Cùm prohibitiva præcepta de vitiis prudentiæ oppositis in lege veteri data, ad astutiæ, quatenùs ipsa astutia justitiæ adversatur, extirpationem spectent, convenienter procul dubio tradita sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), justitia maximè respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur (quæst. LVIII, art. 1). Astutia autem quantùm ad executionem maximè committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est (quæst. LV, art. 5). Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ,

(1) Ratio debiti, ait ipse B. Thomas (1 2, quæst. C, art. 3 ad 3), in aliis virtutibus magis est latens quàm in justitia... et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis Decalogi.

(2) Hinc dicitur (Matth. X) : *Estote prudentes sicut serpentes.* Ephes. V) : *Videte quomodò cautè ambuletis*, etc.

(3) Hinc legitur (Prov. IV) : *In omni possessione tua acquire prudentiam.* (Ibid. XVI) : *Acquire prudentiam quia pretiosior est argento.*

(4) Putà præcepta *calumniam* prohibentia, vel *fraudem*; quibus etiam addi possunt falsa testimonia, furta et similia.

inquantum ad injustitiam pertinet; sicut cum dolo et fraude aliquis (1) alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa vitia quæ directè opponuntur prudentiæ manifestâ contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ; et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad injustitiam pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis dolus vel fraus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita (Lev. XIX), in prohibitione calumniæ. Præcipuè autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundùm illud (Eccli. XXVI, 28) : *Non justificabitur caupo à peccato labiorum* (2). Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ, sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

QUÆSTIO LVII.

DE JURE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia, circa quam quadruplex consideratio occurrit : prima est de justitia; secunda de partibus ejus; tertia de dono ad hoc pertinente; quarta de præceptis ad justitiam pertinentibus. Circa justitiam verò consideranda sunt quatuor : primò quidem de jure; secundò de ipsa justitia; tertiò de injustitia; quartò de judicio. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm jus sit objectum justitiæ. — 2° Utrùm jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum. — 3° Utrùm jus gentium sit idem quod jus naturale. — 4° Utrùm jus dominativum et paternum debeant specialiter distingui.

ARTICULUS I. — UTRUM JUS SIT OBJECTUM JUSTITIÆ.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus jurisconsultus (lib. I, ff. De just. et jure), quòd « jus est ars boni et æqui. » Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

2. Præterea, « lex, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 3), juris est species. » Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ; unde et Philosophus legispositivam partem prudentiæ ponit (Ethic. lib. VI, cap. 8, princ.). Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subjicit homines Deo; dicit enim Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin.), « quòd justitia est amor tantùm Deo serviens, et ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt. » Sed jus non pertinet ad divina, sed solùm ad humana; dicit enim Isidorus (Etymol. lib. v, cap. 2) quòd « fas lex divina est, jus autem lex humana. » Ergo jus non est objectum justitiæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit in eodem libro (cap. 3), quòd « jus dictum est, quia est justum. » Sed justum est objectum justitiæ; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 1, circa princ.) quòd « omnes talem habitum

(1) Nicolaï reposuit : *cùm aliquis dolo et fraude* ad vitandam, ut ait, ambiguam constructionem.

(2) Vel *à peccatis labiorum*, sicut est in Vulgata; etsi duntaxat græcè, *non justificabitur à peccato*.

volunt dicere justum, à quo operativi justorum sunt. » Ergo jus est objectum justitiæ.

CONCLUSIO. — **Jus, sive quod justum est, ut speciale objectum virtuti justitiæ attribuitur.**

Respondeo dicendum quòd justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat : dicuntur enim vulgariter ea quæ adæquantur, justari (1); æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solùm in his quæ ei conveniunt, secundùm seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum verò quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium (2). Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundùm aliquam æqualitatem alteri, putà recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter (3) ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundùm quòd aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur (4) secundùm se objectum, quod vocatur justum; et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quòd jus est objectum justitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consuetum est quòd nomina à suâ prima impositione detorqueantur ad alia significanda; sicut nomen medicinæ impositum est primò ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum : deinde tractum est ad significandam artem quâ hoc fit. Ita etiam hoc nomen *jus* primò impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodùm autem est derivatum ad artem quâ cognoscitur quid sit justum; et ulteriùs ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis comparere in jure; et ulteriùs dicitur etiam quòd jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licèt etiam id quod decernit, sit iniquum.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut eorum quæ per artem exteriùs fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis; ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula; et hoc si in scriptum redigatur, vocatur *lex;* est enim lex, secundùm Isidorum (Etym. lib. v, cap. 3), constitutio scripta; et ideo lex non est ipsum jus, propriè loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quòd justum secundùm perfectam rationem non possumus reddere Deo; et propter hoc non dicitur propriè jus lex divina, sed fas (5), quia videlicet sufficit Deo ut impleamus

(1) Vox inusitata apud Latinos; sed quam nihilominus usurpandam putavit S. Thomas ex necessitate, ad imitationem S. Augustini, qui cum *ossum* pro *osse* adhibuisset, præclarâ illâ sententiâ se excusavit, inquiens : melius est ut nos reprehendant Grammatici, quàm ut non intelligant populi.

(2) Sensus est quòd rectitudo quæ et simpliciter et formaliter est rectitudo virtutis justitiæ, præter hoc quod omni virtuti, inquantum virtus est, commune habet, rectam scilicet agentis intentionem, etiam constituitur per comparationem ad alterum, ad quem est justitia.

(3) *Qualiter,* nempe quâ intentione, an libenter nec ne.

(4) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant, *denominatur.*

(5) Vox illa hic strictè sumitur; interdum idem valet quod licitum; aliàs significat pium et religiosum.

quod possumus. Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantùm potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

ARTICULUS II. — UTRUM JUS CONVENIENTER DIVIDATUR IN JUS NATURALE ET JUS POSITIVUM (1).

De his etiam infra, quæst. LX, art. 5 corp. et 1 2, quæst. XCV, art. 4 corp. et Eth. lib. V, lect. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd jus non convenienter dividatur in jus naturale, et jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulæ juris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia à voluntate humana procedit : alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cùm *justum* sit idem quod *jus,* videtur quòd nullum sit jus positivum.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cùm excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus per naturale et positivum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 7, in princ.), quòd «politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale,» id est lege positivum.

CONCLUSIO. — **Jus convenienter dividitur in naturale, et positivum.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), jus sive justum est aliquod opus adæquatum alteri secundùm aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum : uno quidem modo ex ipsa natura rei, putà cùm aliquis tantùm dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur jus naturale (2). Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito; quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantùm accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter : uno modo per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex condicto publico, putà cùm totus populus consentit quòd aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cùm hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur jus positivum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quòd sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere; sicut naturalem æqualitatem habet ut deponenti depositum reddatur; et si ita esset quòd natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum; sed quia quandoque contingit quòd voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam habens voluntatem malè eo utatur; putà si furiosus vel hostis reipublicæ arma deposita reposcat.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundùm se non habent aliquam

(1) In hoc articulo non dividit jus B. Thomas consideratum secundùm totam suam latitudinem, sed solùm jus quod pertinet ad ordinem naturæ, potestque lumine naturali nobis innotescere.

(2) Hinc jus naturale dicitur quod ratio naturalis immediatè dictat, vel ex ea evidenter sequitur, estque secundùm naturam seu rerum conditionem.

(3) Jus positivum est quod cùm secundùm se spectatum sit indifferens, determinatur per Deum, aut principem, aut aliam auctoritatem.

repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum jus positivum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 7, in princ.), quòd « legale justum est quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter; quando autem ponitur, differt. » Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humanâ fieri justum; putà si statuatur quòd liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur (Isa. x, 1): *Væ qui condunt leges iniquas !*

Ad *tertium* dicendum, quòd jus divinum dicitur quod divinitùs promulgatur; et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; partim autem de his quæ fiunt justa institutione divinâ. Unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta, quia bona; et prohibita, quia mala; quædam verò bona, quia præcepta; et mala, quia prohibita.

ARTICULUS III. — UTRUM JUS GENTIUM SIT IDEM CUM JURE NATURALI (1).

De his etiam 1 2, quæst. xcv, art. 4 ad 1, et Ethic. lib. v, lect. 12 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd jus gentium sit idem cum jure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt; dicit enim jurisconsultus (Ulpianus, lib. ix, ff. De just. et jure) quòd « jus gentium est quo omnes gentes utuntur. » Ergo jus gentium est jus naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est naturalis; quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat (Polit. lib. i, cap. 3 et 4). Sed « servitutes pertinent ad jus gentium, » ut Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 6). Ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea, jus, ut dictum est (art. præc.), dividitur per jus naturale et positivum. Sed jus gentium non est jus positivum; non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo jus gentium est jus naturale.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 4), quòd « jus aut naturale est, aut civile, aut gentium, » et ita jus gentium distinguitur à jure naturali.

CONCLUSIO. — Cùm jus naturale omnium animalium sit commune, jus autem gentium ad solos homines spectet, liquet hinc aliquam esse juris naturalis et juris gentium differentiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), jus sive justum naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter : uno modo secundùm absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet; et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundùm absolutam sui rationem, sed secundùm aliquid quod ex ipso sequitur, putà proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolutè, non habet unde magis sit hujus quàm illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundùm hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quòd sit unius, et non alterius, ut patet per Philosophum (Polit. lib. ii, cap. 3). Absolutè autem apprehendere aliquid non solùm convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale, secundùm primum modum,

(1) Juxta mentem D. Thomæ, jus gentium non idem est cum jure naturali, neque sub illo continetur, sed sub jure positivo (Cf. 1 2, quæst. xcv, art. 4).

commune est nobis et aliis animalibus (1). A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut Jurisconsultus dicit (lib. I, ff. De just. et jure), quia « illud omnibus animalibus, hoc solùm hominibus inter se commune est. » Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis ; et ideo hoc idem est naturale homini secundùm rationem naturalem, quæ hoc dictat. Et ideo dicit Cajus jurisconsultus (lib. IX, ff. eod.) : « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peræquè custoditur, vocaturque jus gentium (2). »

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd hunc hominem esse servum, absolutè considerando, magis quàm alium, non habet rationem naturalem, sed solùm secundùm aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quòd regatur à sapientiori, et illi quòd ab hoc juvetur, ut dicitur (Polit. lib. I, cap. 5, circ. fin.). Et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, putà ex propinquo habentia æquitatem, inde est quòd non indigent aliquâ speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inductâ (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM DEBEAT SPECIALITER DISTINGUI JUS PATERNUM ET DOMINATIVUM.

De his etiam infra, quæst. LVIII, art. 7 ad 3, et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 1 corp. et Ethic. lib. V, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeat specialiter distingui jus paternum, et dominativum. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius (De officiis, lib. I, cap. 24, circ. fin.). Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet ; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio justi est lex, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 2). Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est (1 2, quæst. XC, art. 2), non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ. Non ergo debet esse aliquod speciale jus vel justum dominativum vel paternum, cùm dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur (Polit. lib. I, cap. 3, ante med.).

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut putà quòd quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale jus vel justum determinari.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 6, circ. fin.) specialiter à justo politico distinguit dominativum, et paternum, et alia hujusmodi.

CONCLUSIO. — Convenienter distinguitur jus quod non ad alterum simpliciter est, in jus paternum, et jus dominativum : quorum paternum inter patrem et filium, dominativum inter dominum et servum est.

Respondeo dicendum quòd jus sive justum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter : uno modo, quod

(1) Advertendum est quòd B. Thomas hìc sequatur jurisconsultas, qui per jus naturæ intelligunt omne illud quod est ex instinctu naturæ habentis aliquam cognitionem finis. Sic enim legimus (lib. I Institut. tit. 2) : *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit.*

(2) Ita Nicolai et edit. posteriores ex textu jurisconsult. Cod. Alcan. : *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes homines sive gentes custoditur.* Edit. Rom. aliæque : *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium.*

simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum; sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis; et inter tales, secundùm Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 6), est simpliciter justum. Alio modo dicitur aliquid alterum, non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur (Ethic lib. VIII, cap. 11 et 12), et servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus, ut dicitur (Polit. lib. I, cap. 3 et 4). Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad simpliciter alterum; et propter hoc non est ibi simpliciter justum (1), sed quoddam justum, scilicet paternum : et eàdem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum justum. Uxor autem quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum (Ephes. v) (2), tamen magis distinguitur à viro quàm filius à patre, vel servus à domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii; et ideo, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 6, in fin.), inter virum et uxorem plus est de ratione justi quàm inter patrem et filium, vel dominum et servum : quia cùm vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet (Polit. lib. I, cap. 3 et ult.), ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum justum, sed magis justum œconomicum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposità tamen diversitate unius ad alterum; si quis enim sibi det quod sibi debetur, non propriè vocatur hoc justum. Et quia quod est filii, est patris, et quod est servi, est domini; ideo non est propriè justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad *secundum* dicendum, quòd filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundùm se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia; et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum; sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundùm hoc deficit ibi perfecta ratio justi vel juris (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes aliæ diversitates personarum quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius; et ideo ad eos est justum secundùm perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud justum secundùm diversa officia; unde dicitur jus militare, vel jus magistratuum aut sacerdotum; non propter defectum à simpliciter justo, sicut dicitur jus paternum et dominativum; sed propter hoc quòd unicuique conditioni personæ, secundùm proprium officium, aliquid proprium debetur.

(1) Ambigitur quid B. Thomas intelligat negans inter istos intercedere justum simpliciter; an sensus sit non esse justum verè et propriè, sed solùm metaphoricè, ut Cajetano et Valentiæ placuit; an non esse justum perfectè, sed solùm imperfectè, ut docent Salon, Bannès, Dominicus; quod menti auctoris conformius videtur.

(2) Ubi scilicet vers. 28 post præmissam dilectionem Christi erga Ecclesiam, *Ita*, inquit, *et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua*, etc.

(3) Hinc sequitur adesse perfectam rationem juris et justi, cùm filius sit emancipatus.

QUÆSTIO LVIII.

DE JUSTITIA, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

De his etiam Sent. IV, dist. 31, quæst. III, art. 1 ad 5, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 12.

Deinde considerandum est de justitia; circa quam quæruntur duodecim : — 1° Quid sit justitia. — 2° Utrùm justitia semper sit ad alterum. — 3° Utrùm sit virtus. — 4° Utrùm sit in voluntate sicut in subjecto. — 5° Utrùm sit virtus generalis. — 6° Utrùm secundùm quòd est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. — 7° Utrùm sit aliqua justitia particularis. — 8° Utrùm justitia particularis habeat propriam materiam. — 9° Utrùm sit circa passiones, vel circa operationes tantùm. — 10° Utrùm medium justitiæ sit medium rei. — 11° Utrùm actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est. — 12° Utrùm justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR JUSTITIA, QUOD EST PERPETUA ET CONSTANS VOLUNTAS JUS SUUM UNICUIQUE TRIBUENDI (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter definiatur à jurisperitis (lib. x, ff. De just. et jure) quòd justitia est « perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi. » Justitia enim, secundùm Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 1, à princ.), est « habitus à quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa. » Sed voluntas nominat potentiam vel etiam actum. Ergo inconvenienter justitia dicitur esse voluntas.

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quòd nulla voluntas esset perversa. Sed secundùm Anselmum (lib. De veritate, cap. 13, circa princ.), « justitia est rectitudo. » Ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superfluè ergo utrumque ponitur in definitione justitiæ, et perpetuum et constans.

5. Præterea, reddere jus unicuique pertinet ad principem. Ergo si justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quòd justitia non sit nisi in principe, quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circ. fin.), quòd « justitia est amor Deo tantùm serviens. » Non ergo reddit unicuique quod suum est.

CONCLUSIO. — Justitia, perpetua et constans voluntas est, jus suum unicuique tribuens : vel, est habitus, secundùm quem aliquis constanti et perpetuâ voluntate jus suum unicuique tribuit; vel est habitus, secundùm quem aliquis dicitur operativus secundùm electionem justi.

Respondeo dicendum quòd prædicta justitiæ definitio conveniens est, si rectè intelligatur. Cùm enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actûs, necesse est quòd virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis (2). Est autem justitia propriè circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit (art. seq.). Et

(1) Ita justitiam definivit Ulpianus (tit. I Digest. et Justin. titul. I Institut.), et huic similem tradunt definitionem Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 24) et Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 21).

(2) Ita cum Mss. potioribus editi passim. Al. : *Definiatur per actum bonum qui est circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipuè circa ea*, etc. Deest argumentum *Sed contra* in omnibus codicibus et editionibus. Theologi in suis observationibus supplent *Sed contra est auctoritas Jurisperitorum.*

ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam et objectum tangitur cùm dicitur : *Jus suum unicuique tribuens* (1); quia, ut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *I*), « justus dicitur, quia jus custodit. » Ad hoc autem quòd aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quòd sit voluntarius, et quòd sit stabilis et firmus : quia Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 4, ante med.), quòd ad virtutis actum requiritur primò quidem quòd operetur sciens; secundò autem quòd eligens, et propter debitum finem; tertiò quòd immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in secundo; quia quod per ignorantiam agitur, est involuntarium, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1, circ. med.). Et ideo in definitione justitiæ primò ponitur voluntas, ad ostendendum quòd actus justitiæ debet esse voluntarius; additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandam actûs firmitatem. Et ideo prædicta definitio est completa definitio justitiæ; nisi quòd actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur; habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quòd « justitia est habitus secundùm quem aliquis constanti et perpetuâ voluntate jus (2) suum unicuique tribuit. » Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit (Ethic. lib. v, cap. 5, à med.), dicens quòd « justitia est habitus secundùm quem aliquis dicitur operativus secundùm electionem justi. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas hìc nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quòd apud auctores habitus per actus definiantur; sicut Augustinus dicit super Joan. (tract. 79, paulò à princ.), quòd « fides est credere quod non vides. »

Ad *secundum* dicendum, quòd neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantùm : est enim habitus secundùm quem aliquis rectè operatur et vult.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas potest dici perpetua dupliciter : uno modo ex parte ipsius actûs, qui perpetuò durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuò facere aliquid, et hoc requiritur ad rationem justitiæ; non enim sufficit ad rationem justitiæ quòd aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injustè agere; sed requiritur quòd homo habeat voluntatem perpetuò et in omnibus justitiam conservandi.

Ad *quartum* dicendum, quòd quia perpetuum non accipitur secundùm durationem perpetuam actûs voluntatis, non superfluè additur constans, ut sicut per hoc quod dicitur perpetua voluntas designatur quòd aliquis gerat in proposito perpetuò justitiam conservandi; ita etiam per hoc quòd dicitur constans, designetur quòd in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad *quintum* dicendum, quòd judex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia judex est justum animatum, et princeps est custos justi, ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 4 et 6); sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1); ita etiam in hoc quòd homo servit Deo, includitur quòd unicuique reddat quod debet.

(1) Hæc verba locum habent differentiæ et justitiam ab aliis virtutibus discernunt.

(2) Nomine *juris* id intelligitur quod strictâ obligatione alteri debetur quodque *debitum legate* nuncupat B. Thomas (quæst. LXXX in corp. quæst. XI, art. 5 ad 1).

ARTICULUS II. — UTRUM JUSTITIA SEMPER SIT AD ALTERUM.

De his etiam supra, quæst. LVII, art. 4, et infra, art. 8 corp. et ad 1, et De virt. quæst. II, art. 7 ad 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus (Rom. III, 22), quòd *justitia Dei est per fidem Jesu Christi.* Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

2. Præterea, secundùm Augustinum (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15 circ. med.), ad justitiam pertinet, ob hoc quòd servit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta. » Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet (Gen. IV, 7), ubi dicitur : *Subter te erit appetitus ejus,* scilicet peccati, *et tu dominaberis illius.* Ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui; et sic erit justitia ad seipsum.

3. Præterea, justitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione justitiæ non est quòd sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes, secundùm illud (Prov. XI, 5) : *Justitia simplicis dirigit viam ejus.* Ergo justitia non est solùm circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *De justitia*) quòd « justitiæ ea ratio est quâ societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur. » Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo justitia est solùm circa eà quæ sunt ad alterum.

CONCLUSIO. — Cùm justitia æqualitatem importet, semper ad alterum est, ex translatione autem alicujus ad seipsum justitia esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2), cùm nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quòd sit ad alterum; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est (quæst. LVII, art. 1, et 1 2, quæst. CXIII, art. 1), necesse est quòd æqualitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, propriè loquendo, partium et formarum, seu potentiarum; non enim propriè dicitur quòd manus percutiat, sed homo per manum; neque propriè dicitur quòd calor calefaciat, sed ignis per calorem; secundùm tamen similitudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo propriè dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium (1). Sed secundùm similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia; sicut ratio, et irascibilis, et concupiscibilis; et ideo metaphoricè in uno et eodem homine dicitur esse justitia secundùm quòd ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundùm quòd hæc obediunt rationi, et universaliter secundùm quòd unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus (Ethic. lib. V, cap. ult.) hanc justitiam appellat secundùm metaphoram dictam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius; quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut supra dictum est (1 2, quæst. CXIII, art. 1) cùm de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam

(1) Nec obstat, ait Nicolaï, quòd in Christo sine distinctione suppositorum humanitas divinitati ex justitia satisfecit, quia etsi actualiter unum fuit, virtualiter tamen duplex.

metaphoricè dictam (1), quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd justitia Dei est ab æterno secundùm voluntatem et propositum æternum; et in hoc præcipuè justitia consistit, quamvis secundùm effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad *quartum* dicendum, quòd actiones quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes morales; sed actiones quæ sunt ad alterum indigent speciali rectificatione non solùm per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quæ est justitia.

ARTICULUS III. — UTRUM JUSTITIA SIT VIRTUS (2).

De his etiam Ethic. lib. v, lect. 2 et 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit virtus. Dicitur enim (Luc. xvii, 10): *Cùm feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere fecimus.* Sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius (De offic. lib. ii, cap. 6, circ. princ.): « Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. » Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus justitiæ. Ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exteriùs constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. ix, text. 16). Cùm ergo ad justitiam pertineat exteriùs facere aliquod opus secundùm se justum, videtur quòd justitia non sit virtus moralis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. ii, cap. 26, parum à princ.), quòd « in quatuor virtutibus, scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et justitia, tota boni operis structura consurgit. »

CONCLUSIO. — Cùm justitia humanas operationes bonas et rectas efficiat, ipsa necessariò est virtus.

Respondeo dicendum quòd virtus humana est quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit; quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quòd attingit regulam rationis, secundùm quam humani actus rectificantur. Unde cùm justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quòd opus hominis bonum reddit; et ut Tullius dicit (De offic. lib. i, in tit. *De justitia*, circa princ.), « ex justitia præcipuè viri boni nominantur; » unde, sicut ibidem dicit, « in ea virtutis splendor est maximus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solùm abstinet à damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontaneà et promptà voluntate facit illud quod debet; quod est virtuosè agere. Unde dicitur

(1) Id est justitia christiana quæ est effectus justificationis, non est illa justitia specialis et moralis, de qua hic agitur, sed ejus comparatione solùm est justitia per metaphoram.

(2) Ex his verbis Scripturæ patet justitiam esse virtutem. (Prov. xxxiv): *Justitia liberabit à morte.* (xii): *In semita justitiæ vita.* (Matth. v): *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.*

(Sap. VIII, 7), quòd *sapientia Dei sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus*, scilicet virtuosis.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est necessitas : una coactionis (1); et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntariè agit; excludit tamen gloriam supererogationis, secundùm illud (I. Corinth. IX, 16) : *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.*

Ad *tertium* dicendum, quòd justitia non consistit circa exteriores res, quantùm ad hoc quod est facere (2), quod pertinet ad artem, sed quantùm ad hoc quòd utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV. — UTRUM JUSTITIA SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam Sent. III, dist. 33, quæst. VI, art. 4, quæst. III, et De virt. quæst. I, art. 5 corp. fin. et Ethic. lib. V, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit in voluntate sicut in subjecto; justitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectûs. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, justitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Justitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione (3).

3. Præterea, justitia non est virtus intellectualis, cùm non ordinetur ad cognitionem; unde relinquitur quòd sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. ult.). Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

Sed *contra* est quod Anselmus dicit (lib. De verit. cap. 13, parum à princ.), quòd « justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. »

CONCLUSIO. — Justitia, cùm non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitûs intellectivi directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensûs, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto.

Respondeo dicendum quòd illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quòd rectè aliquid cognoscimus. Et ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed quia justi in hoc dicimur quòd aliquid rectè agimus, proximum autem principium actûs est vis appetitiva, necesse est quòd justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto. Est autem duplex appetitus : scilicet voluntas, quæ est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensûs, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut habitum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2). Reddere autem unicuique quod suum est, non potest procedere ex appetitu sensitivo; quia apprehensio sensitiva non se exten-

(1) Cujus nomine non perfectam duntaxat illam coactionem intelligit quæ cum violentia confunditur, sed illam similiter quæ qualemcumque intrinsecam necessitatem significat, ut expressiùs ostensum est (Sent. II, dist. 25).

(2) De differentia inter *agere* et *facere*, conferri potest (quæst. XLVII, art. 5, et 12, quæst. LIX, art. 4).

(3) Adversativo sensu, id est *potiùs*; non quod in ratione magis comparativè quàm in voluntate.

dit ad hoc quòd considerare possit proportionem unius ad alterum; sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solùm in voluntate. Et ideo Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 1, à princ.) definit justitiam per actum voluntatis, ut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quæ veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem nomen retinet veritatis; et inde est quòd quandoque justitia veritas vocatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis (1); et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad justitiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd rationale per participationem non solùm est irascibile et concupiscibile, sed omnino appetitivum, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult.): quia « omnis appetitus obedit rationi. » Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

ARTICULUS V. — UTRUM JUSTITIA SIT VIRTUS GENERALIS (2).

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 1, et 1 2, quæst. LX, art. 3, et Ethic. lib. v, lect. 1, 2 et 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit virtus generalis. Justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut patet (Sap. VIII, 7): *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.* Sed generale non condividitur seu connumeratur speciebus sub illo generali contentis. Ergo justitia non est virtus generalis.

2. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur generalis. Ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque justitia est virtus generalis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.), quòd « justitia est omnis virtus. »

CONCLUSIO. — Cùm per justitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.

Respondeo dicendum quòd justitia, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), ordinat hominem in comparatione ad alium; quod quidem potest esse dupliciter: uno modo ad alium singulariter consideratum; alio modo ad alium in communi, secundùm scilicet quòd ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundùm propriam rationem. Manifestum est autem quòd omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundùm hoc ergo bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas

(1) Quando fertur in indifferens quod eligere potest vel non: ad apprehensionem autem intellectus, quando in aliquid necessarium vel appetitu necessario fertur, ut (part. I, quæst. LXXXII, art. 1 ad 2) explicat S. Thomas.

(2) Justitia generalis seu legalis definiri potest virtus per quam omnium virtutum actus tanquam reipublicæ debiti ad ejus commune bonum ordinantur.

singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundùm hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundùm quòd ordinat hominem ad bonum commune. Et quantùm ad hoc justitia dicitur virtus generalis (1). Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est (1 2, qu. xc, art. 2), inde est quòd talis justitia prædicto modo generalis dicitur justitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur (art. 7 et 12 hujus qu.).

Ad *secundum* dicendum, quòd temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis quàm temperantia vel fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipuè quantùm (2) ad bonum commune. Unde et justitia legalis, secundùm quòd ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eàdem ratione injustitia potest dici peccatum commune; unde dicitur (I. Joan. III, 4), quòd omne *peccatum est iniquitas* (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM JUSTITIA, SECUNDUM QUOD EST GENERALIS, SIT IDEM PER ESSENTIAM CUM OMNI VIRTUTE (4).

De his etiam 1 2, quæst. LX, art. 5 ad 2, et art. 7 corp. et Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. II corp. et Ethic. lib. V, lect. 2 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia, secundùm quòd est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 1, in fin.), quod « virtus et justitia legalis est eadem omni virtuti, esse autem non est idem. » Sed illa quæ differunt solùm secundùm *esse*, vel secundùm rationem, non differunt secundùm essentiam. Ergo justitia est idem secundùm essentiam cum omni virtute.

2. Præterea, omnis virtus quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut ibidem Philosophus dicit, « non est pars virtutis, sed tota virtus. » Ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Præterea, per hoc quòd aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundùm essentiam habitûs; sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiamsi actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad justitiam legalem pertinet quòd actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, id est, ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono unius singularis personæ. Ergo videtur quòd justitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius; unde

(1) Ita vocatur tum à fine et objecto, respicit enim bonum commune quod est generale; tum ab effectu et proprio munere, quia omnes virtutes earumque actus in bonum commune dirigit.

(2) Al. deest *quantùm*.

(3) Vel transgressio legis ex græco ἀνομία, sed perinde est ac *transgressio æquitatis*

(4) Sententia verisimilior est justitiam legalem seu generalem esse unam virtutem secundùm formalem suam rationem, atque adeo secundùm essentiam ab aliis virtutibus re distinctam. Ita Dominicus Soto, Bannès, Molina, Salon, Lessius, Madderus et alii.

si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra (1). Sed illud quod est secundùm virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quòd nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune: et sic videtur quòd justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 1, paulò ante fin.), quòd « multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt; » et (Polit. lib. III, cap. 3, ante med.) dicit quòd « non est simpliciter eadem virtus boni viri, et boni civis. » Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi; sed una potest sine alia haberi.

CONCLUSIO. — **Ea legatis justitia, quæ propriè et per se bonum commune respicit, essentia specialis virtus est, à cæteris virtutibus distincta, et causaliter tantùm generalis appellatur. Si verò dicamus justitiam legalem, virtutem esse cujus actus aliquo modo ad bonum commune ordinatur, secundum eam justitiæ legalis acceptionem, poterit justitia legalis etiam essentia eadem esse cum qualibet virtute.**

Respondeo dicendum quòd generale dicitur aliquid dupliciter: uno modo per prædicationem; sicut animal est generale ad hominem, et equum, et ad alia hujusmodi; et hoc modo generale oportet quòd sit idem essentialiter cum his ad quæ est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei, et cadit in definitione ejus. Alio modo dicitur aliquid generale secundùm virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora, quæ illuminantur, vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo generale non oportet quòd sit idem in essentia cum his ad quæ est generale; quia non est eadem essentia causæ et effectûs. Hoc autem modo, secundùm prædicta (art. 5 hujus quæst.), justitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes; sicut enim charitas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum; ita etiam justitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quædam specialis virtus secundùm suam essentiam; ita etiam justitia legalis est quædam specialis virtus secundùm suam essentiam, secundùm quòd respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonicè; in subditis autem secundariò et quasi administrativè (2). Potest tamen quælibet virtus, secundùm quòd à prædicta virtute (speciali quidem in essentia, generali autem secundùm virtutem), ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis; et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute; differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam illa ratio secundùm hunc modum procedit de justitia legali, secundùm quòd virtus imperata à justitia legali, justitia legalis dicitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd quælibet virtus secundùm propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis; quòd autem

(1) Quippe cùm illud *frustrà* esse dicatur quod est propter aliquem finem quem non attingit; ut dicit Philosophus (Phys. II, text. 62).

(2) Attamen justitia legalis in principe et subditis ejusdem est speciei, quia in utroque respicit idem objectum formale, scilicet bonum commune.

ordinetur ad ulteriorem finem sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione ; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, à qua in illum finem ordinetur; et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICULUS VII. — UTRUM SIT ALIQUA JUSTITIA PARTICULARIS PRÆTER JUSTITIAM GENERALEM (1).

De his etiam supra, art. 5 et 6, et infra, quæst. LIX, art. 1, et 12, quæst. LX, art. 3, et Ethic. lib. V, lect. 1, 2 et 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Præterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis (2). Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum, secundùm ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet (art. 5 et 6 hujus quæst.). Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam præter justitiam generalem, pari ratione debet esse alia justitia œconomica (3), quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

Sed *contra* est quod Chrysostomus, super illud (Matth. V): *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, dicit (hom. 15, inter princ. et med.): « Justitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam. »

CONCLUSIO. — Præter legalem justitiam, necessarium est esse aliquam aliam virtutem, seu justitiam, quâ homo ordinetur in his, quæ ad singularem personam attinent.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), justitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet præter justitiam legalem quæ ordinat hominem immediatè ad bonum commune, esse alias virtutes quæ immediatè ordinant hominem circa particuliara bona; quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quæ ordinent hominem in seipso, putà temperantiam et fortitudinem; ita etiam præter justitiam legalem oportet esse particularem quamdam justitiam, quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum; quantùm ad commune quidem bonum, immediatè; quantùm autem ad bonum unius singularis personæ, mediatè. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediatè ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

(1) Affirmativè respondet S. Doctor et illius sententiæ veritatem demonstrat.

(2) Nempe quod virtus ad unum tantùm, vel etiam ad multa se habeat; quia hoc per accidens esse videtur ad virtutem, cui per se sufficit si respiciat unum tantùm.

(3) Ab administratione vel regimine domûs ita dicta juxtà vim græcæ vocis οἰκονομικὴ.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt solùm secundùm *multum et paucum*, sed secundùm formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus (Polit. lib. I, cap. 1, circa princ.) dicit quòd « non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia hujusmodi, differre solùm multitudine, et paucitate, et non specie. »

Ad *tertium* dicendum, quòd domestica multitudo, secundùm Philosophum (Polit. lib. I, cap. 3) distinguitur secundùm tres conjugationes : scilicet uxoris et viri, patris et filii, domini et servi ; quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam justitiæ species, scilicet œconomica, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 6 et ult. in fin.).

ARTICULUS VIII. — UTRÙM JUSTITIA PARTICULARIS HABEAT MATERIAM SPECIALEM (1).

De his etiam 1 2, quæst. LX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 2, quæst. III, et Ethic. lib. II, lect. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud (Gen. II : *Fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Glossa (ordin. August. libro II de Gen. cont. Manich. cap. 10) : « Euphrates, FRUGIFER, interpretatur ; nec dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animæ partes pertinet. » Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem : quia quælibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

2. Præterea, Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 61, à med.), quòd « quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo et justitia ; et dicit quòd quarta est justitia, quæ per omnes diffunditur. » Ergo justitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Præterea, justitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia justitiæ est generalis, et non specialis.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 2, à med.) ponit justitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

CONCLUSIO. — Cùm per justitiam particularem homo ad alterum ordinetur, nonnisi circa exteriores hominis actiones et res quibus unus homo alteri coordinatur, ut circa propriam materiam, versatur.

Respondeo dicendum quòd omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 2 et 6). Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores, quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones, et per exteriores res (2) quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum ; secundùm autem interiores passiones, consideratur rectificatio hominis in seipso. Et

(1) Justitia particularis habet propriam et peculiarem materiam, nimirùm actiones exteriores et ipsas res externas.

(2) Distinctè expressit S. Thomas actiones et res, quia plurimæ sunt actiones, in quibus nulla res externa intervenit, præter nudam actionem, ut laudatio, detractio, murmuratio.

ideo cùm justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solùm circa exteriores actiones et res, secundùm quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundùm eas unus homo alteri coordinatur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ in qua est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes; et sic justitia non directè, sed quasi per quamdam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4), virtutes cardinales dupliciter accipiuntur : uno modo secundùm quòd sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo secundùm quòd significant quosdam generales modos virtutis; et hoc modo loquitur ibi Augustinus : dicit enim quòd « prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversùs ea quæ temporaliter molesta sunt; justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei, et proximi, quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad *tertium* dicendum, quòd passiones interiores quæ sunt pars materiæ moralis, secundùm se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores (2). Unde non sequitur quòd materia justitiæ sit generalis.

ARTICULUS IX. — UTRUM JUSTITIA SIT CIRCA PASSIONES (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 3, circa princ.), quòd « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Voluptas autem, id est, delectatio, et tristitia, sunt passiones quædam, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXIII, art. 4), cùm de passionibus ageretur. Ergo justitia, cùm sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes hujusmodi rectificari non possunt, nisi passiones sint rectificatæ; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quòd justitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut justitia particularis (4) est ad alterum, ita etiam justitia legalis. Sed justitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifestè circa passiones. Ergo justitia est circa passiones.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1 et 2) quòd est circa operationes.

CONCLUSIO. — Cùm homo per passiones interiores non ordinetur immediatè ad alterum, non potest circa eas esse justitia, quà homo ordinatur ad alterum.

(1) In hoc ergo justitia differt à reliquis virtutibus moralibus, quòd hæ componunt ac rectificant hominem in seipso ; justitia verò in ordine ad alterum.

(2) Hinc patet solam justitiam primò et per se versari circa operationes, alias autem virtutes morales nonnisi secundariò.

(3) Respondet negativè S. Doctor, et sua sententia communis est.

(4) Vel particularem, vel privatam personam respiciens.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas ex duobus apparet: primò quidem ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas; cujus motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXII, art. 3, et quæst. LIX, art. 4). Sed solùm motus appetitûs sensitivi passiones dicuntur; et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo ex parte materiæ; quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum, non autem per passiones interiores immediatè ad alterum ordinamur. Et ideo justitia circa passiones non est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam; nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes (1): quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, in princ.), « delectatio et tristitia est finis principalis ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum dicimus; » et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, quia « non est justus qui non gaudet justis operationibus, » ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8, à med.).

Ad *secundum* dicendum, quòd operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum, sine hoc quòd sit defectus in alio; sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel è converso, si aliquis alterius rem concupiscat quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundùm quòd ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam; sed rectificatio earum, secundùm quòd à passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit, inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas verò inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis à rebus exterioribus sicut ex objectis, ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis (2) sunt materia justitiæ quàm aliarum virtutum moralium.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium; sicut bonum totius, finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo justitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quàm justitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ; quamvis justitia legalis principaliùs se extendat ad alias virtutes quantùm ad exteriores operationes earum (3) inquantum scilicet præcipit lex « fortia opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti, » ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 2, à princ.).

ARTICULUS X. — UTRUM MEDIUM JUSTITIÆ SIT MEDIUM REI (4).

De his etiam 1 2, quæst. LXIV, art. 2, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II, et IV, dist. 25, quæst. I, art. 4, quæst. II, et De virt. quæst. I, art. 13 ad 7, 12, 13 et 17.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd medium justitiæ non sit

(1) Cf. 1 2, quæst. LIX, art. 4 ad 1, et quæst. LX, art. 2.

(2) Adversativè accipiendo illud *magis* quasi *potiùs*.

(3) Justitia legalis primò versatur circa exteriores operationes, passiones verò timoris, audaciæ aut alias quascumque secundariò solùm respicit.

(4) Medium virtutis est illud bonum quod inter excessum et defectum consistit. Si solo

medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis (Ethic. lib. II, cap. 6) definitur esse « habitus electivus in medietate existens determinatâ ratione quoad nos. » Ergo et in justitia est medium rationis, non rei.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium; sicut patet de virtutibus, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, ad fin.). Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1, parum ante med.). Ergo in justitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis, et non rei, quia diversimodè accipitur per comparationem ad diversas personas; quia « quod uni est multùm, alteri est parum, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, ante med.). Sed hoc etiam observatur in justitia; non enim eâdem pœnâ punitur qui percutit principem et qui percutit privatam personam. Ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 6 et 7, et lib. V, cap. 3 et 4) assignat medium justitiæ secundùm proportionalitatem arithmeticam, quod est medium rei.

CONCLUSIO. — Cùm justitia versetur circa exteriores operationes, et res, medium in ea est medium rei consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. LIX, art. 4), aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundùm comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundùm scilicet quòd irascitur et concupiscit, prout debet, secundùm diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundùm proportionem unius rei ad alteram, sed solùm secundùm comparationem ad ipsum virtuosum; et propter hoc in ipsis est medium solùm secundùm rationem quoad nos. Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundùm quòd ipsa vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam: et ideo medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem (1). Æquale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 19); unde justitia habet medium rei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc medium rei est etiam medium rationis, et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum simpliciter dupliciter dicitur: uno modo quòd est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in his quæ sunt bona simpliciter, non est accipere medium et extrema; alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum, quia est absolutè bonum, scilicet secundùm suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus; et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium, quantùm ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male; et sic circa simpliciter bona dicitur esse justitia.

Ad *tertium* dicendum, quòd injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam (2); et ideo oportet aliter adæ-

ratio medium illud determinat secundam qualitatem personæ, dicitur medium rationis; si autem constituatur per æqualitatem unius rei ad alteram est medium rei.

(1) Nam justitiæ est in emptione solvere tantum quantum res valet, omissâ ratione locorum personarum est.

(2) Hinc mutata persona, mutatur debitum, quandò personæ qualitas seu conditio ad quantitatem rei concurrit.

quare utramque injuriam per vindictam; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solùm ad diversitatem rationis.

ARTICULUS XI. — UTRUM ACTUS JUSTITIÆ SIT REDDERE UNICUIQUE QUOD SUUM EST (1).

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 3 et 5 corp. et part. I, quæst. XXI, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 27, art. 3 corp. et ad 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus enim (De Trin. lib. XIV, cap. 9, circa fin.) attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius (De offic. lib. I, tit. *De justitia,* circa princ.) dicit quòd « beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet, ad justitiam pertinet. » Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet non solùm res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, putà homicidia, adulteria et alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solùm ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quòd dicitur actus ejus esse « reddere unicuique quod suum est. »

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 24, in fin.): « Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat; utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat. »

CONCLUSIO. — Proprius justitiæ actus est, unicuique quod suum est reddere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 9 et 10 huj. quæst.), materia justitiæ est operatio exterior, secundùm quòd ipsa, vel res quâ per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ quod ei secundùm proportionis æqualitatem debetur; et ideo proprius actus justitiæ nihil aliud est quàm reddere unicuique quod suum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitiæ, cùm sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliæ hujusmodi virtutes, ut infra patebit (quæst. LXXX, art. 1). Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ, sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad *secundum* (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 4), omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, lucrum, extenso nomine, vocatur; sicut et omne quod minus est, vocatur damnum; et hoc ideo, quia justitia priùs est exercita, et communiùs exercetur in voluntariis commutationibus rerum, putà emptione et venditione, in quibus propriè hæc nomina dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

(1) Affirmativè respondendum est, siquidem per hunc actum justitia definitur (art. 1).

(2) Nec verò simpliciter Tullius beneficentiam ad justitiam dicit pertinere, sed justitiæ conjunctam esse, quod responsioni B. Thomæ omnino consentaneum est.

ARTICULUS XII. — UTRUM JUSTITIA PRÆEMINEAT INTER OMNES VIRTUTES MORALES (1).

De his etiam infra, quæst. CXXIII, art. 12, et quæst. CXLI, art. 8, et 1 2, quæst. LXVI, art. 4, Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. I.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare; quod virtuosius est. Ergo liberalitas est major virtus quàm justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.). Ergo magnanimitas est nobilior quàm justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3). Sed fortitudo est circa magis difficilia quàm justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 6). Ergo fortitudo est nobilior justitià.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (Offic. lib. I, tit. *De justitia*, in princ.): « In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur. »

CONCLUSIO. — Cùm justitia tam moralis quàm legalis sit virtus existens in voluntate et quà ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de justitia legali, manifestum est quòd ipsa est præclarior inter virtutes morales, inquantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ; et secundùm hoc Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 1, ante fin.) dicit quòd « præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis. » Sed etiam si loquamur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione : quarum prima potest sumi ex parte subjecti, quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo (2), ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte objecti : nam aliæ virtutes laudantur solùm secundùm bonum ipsius virtuosi; justitia autem laudatur secundùm quòd virtuosus ad alium bene se habet; et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1, aliquant. ante fin.). Et propter hoc Philosophus dicit (Rhetor. lib. I, cap. 9, paulò à princ.) : « Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ : siquidem est virtus potentia benefactiva; propter hoc et fortes, et justos maximè honorant; quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem et in bello et in pace. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd liberalitas etsi de suo det, tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum; justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune; et præterea (3) justitia observatur ad omnes; liberalitas autem ad omnes se extendere non potest; et iterùm liberalitas quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est tribuitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnanimitas, quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine justitia nec virtutis rationem haberet.

(1) Hic agitur tantùm de virtutibus moralibus quæ in appetitu sensitivo subjectantur. ideoque sunt humanæ, ipsis etiam philosophis notæ et non supernaturales.

(2) Non est ergo huic doctrinæ contrarium quod tradiderit (1 2, quæst. LXI, art. 2, et 2 2, quæst. CXXIII, art. 12) prudentiam esse simpliciter principaliorem omnibus virtutibus moralibus.

(3) Ita cum codicibus edit. Rom., optimè. Alia edit. ex Garcia, *propterea*.

Ad *tertium* dicendum, quòd fortitudo, etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cùm sit solùm in bello utilis, justitia autem et in bello et in pace, sicut dictum est (in corp.).

QUÆSTIO LIX.

DE INJUSTITIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injustitia; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm injustitia sit speciale vitium. — 2° Utrùm injusta agere sit proprium injusti. — 3° Utrum aliquis possit injustum pati volens. — 4° Utrùm injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM INJUSTITIA SIT VITIUM SPECIALE (1).

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 5 ad 3, et infra, quæst. LXXIX, art. 1 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim (I. Joan. III, 4) : *Omne peccatum est iniquitas*. Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia; quia justitia est æqualitas quædam, unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea; nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus; nam quantùm ad adulterium opponitur castitati, quantùm ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit (lib. De duab. animab. cap. 10 et 11). Ergo injustitia non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quòd injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

CONCLUSIO. — Illegalis injustitia essentialiter quidem speciale vitium est : secundùm intentionem vero generale, quod per contemptum communis boni possit homo ad omnia peccata deduci.

Respondeo dicendum quòd injustitia est duplex : una quidem illegalis quæ opponitur legali justitiæ; et hæc quidem secundùm essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune, quod contemnit; sed quantùm ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci; sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem, quasi ab injustitia derivata, sicut et supra de justitia dictum est (quæst. LVIII, art. 6). Alio modo dicitur injustitia secundùm inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, putà divitiis et honoribus, et minùs de malis, putà laboribus et damnis; et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium justitiæ particulari oppositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum; et secundùm hoc omne peccatum dicitur esse iniquitas (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd injustitia etiam particularis opponitur in-

(1) Injustitia interdum generaliter accipitur pro quacumque legum transgressione, vel omissione legi repugnante; sed hìc sensu strictiori accipitur.

(2) Quamvis ipso usu loquendi plus iniquitas quàm peccatum sonat; cùm omnis homo se peccatorem liberè fateatur, iniquum verò dicere nonnunquam erubescat, ut ait Gregorius (Mor. lib. II, cap. 21).

directè omnibus virtutibus, inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licèt diversimodè, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 6).

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones et ad operationes exteriores, quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solùm secundùm quòd se extendit ad operationes quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUIS DICATUR INJUSTUS EX HOC QUOD FACIT INJUSTUM.

De his etiam infra, art. 4 ad 1, et Ethic. lib. XV, lect. 13, et Psal. XXXV princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis dicatur injustus ex hoc quòd facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LIV, art. 2). Sed proprium objectum justitiæ est justum, et proprium objectum injustitiæ est injustum. Ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quòd facit justum, et injustus ex hoc quòd facit injustum.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 9, vers. fin.), falsam esse opinionem quorumdam qui æstimant in potestate hominis esse ut statim faciat injustum, et quòd justus non possit minùs facere injustum quàm injustus. Hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti. Ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quòd facit injustum.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid injustum dicitur injustus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 6, in princ.), quòd « aliquis facit injustum, et injustus non est. »

CONCLUSIO. — Quidpiam ex intentione ac electione injustum facere, aliquem injustum reddit: non autem facere injustum præter intentionem vel ex passione.

Respondeo dicendum quòd, sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minùs quàm ipsi competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur injustificatio (1). Potest ergo contingere quòd qui facit injustum, non est injustus, dupliciter: uno modo propter defectum comparationis ad ipsius operationis proprium objectum; quæ quidem recipit speciem et nomen à per se objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum; per accidens autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum, non intendens injustum facere, putà cùm hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere, tunc non facit injustum, per se et formaliter loquendo, sed solùm per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est injustum; unde et talis operatio non denominatur injustificatio (2). Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsiùs operationis ad habitum. Potest enim injustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, putà iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa injustificatio per se placet;

(1) Ita ex græco ἀδίκημα vetus interpres reddit, sed modernus *injustè factum* usurpat.

(2) In hac hypothesi non peccat si ignorantia sit inculpabilis; sed peccat, si ignorantia sit culpabilis.

et tunc propriè procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum, est secundùm se acceptum, quod convenit illi habitui. Facere ergo injustum ex intentione et ex electione est proprium injusti, secundùm quòd injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere injustum præter intentionem vel ex passione potest aliquis absque habitu injustitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est facile cuiquam facere injustum ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd objectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiæ; sed objectum temperantiæ, id est, temperatum, accipitur solùm in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens, et præter intentionem, non potest dici temperatum, nec materialiter, nec formaliter; et similiter neque intemperatum; et quantùm ad hoc est dissimile in justitia et in aliis virtutibus moralibus; sed quantùm ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT PATI INJUSTUM VOLENS (2).

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 4 corp. et Ethic. lib. V, lect. 12, 13 et 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit pati injustum volens. Injustum enim est inæquale, ut dictum est (art. præc.). Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit sibi injustum, volens facit (3). Ergo aliquis volens potest pati injustum, maximè à seipso.

2. Præterea, nullus secundùm legem civilem punitur, nisi propter hoc quòd facit aliquam injustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundùm leges civitatum in hoc quòd privabantur antiquitùs honore sepulturæ, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, implic. cap. ult. sed express. habetur in Syntagm. Juris, lib. XXXII, cap. 29). Ergo aliquis potest facere sibi ipsi injustum; et ita contingit quòd aliquis injustum patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit injustum, nisi alicui patienti injustum. Sed contingit quòd aliquis faciat injustum alicui hoc volenti, putà si vendat ei rem chariùs quàm valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati.

Sed *contra* est quòd injustum pati est oppositum ei quod est injustum facere. Sed nullus facit injustum nisi volens. Ergo per oppositum nullus patitur injustum nisi nolens.

CONCLUSIO. — **Injustum per se et formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens: potest tamen quis per accidens et quasi materialiter, id quod de se injustum est, vel facere nolens, vel pati volens.**

Respondeo dicendum quòd actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundùm propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundùm idem agens et patiens, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 8, et lib. VIII, text. 40). Principium autem proprium agendi in hominibus est vo-

(1) Æquivalenter et implicitè saltem, cùm ait quòd et vir fortis abjicere clypeum ac in fugam interdùm verti potest, sed hoc ignavè agere non est nisi per accidens; quia ignavè tantùm et injustè agere ad eum spectat qui sic se habet.

(2) In hoc articulo B. Thomas interpretatur hæc verba : *Scienti et volenti non fit injuria.*

(3) Nisi faciat per accidens et materialiter tantùm; putà cùm ab alio violenter ad seipsum percutiendum impellitur.

luntas: et ideo illud propriè et per se homo facit quod volens facit; et è contrario illud propriè homo patitur quod præter voluntatem suam patitur: quia inquantum est volens, principium est ex seipso; et ideo inquantum est hujusmodi, magis est agens quàm patiens. Dicendum est ergo quòd injustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens; per accidens autem, et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se injustum vel facere nolens (sicut cùm quis præter intentionem operatur), vel pati volens, sicut cùm aliquis plus alteri dat suâ voluntate quàm debeat (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm aliquis suâ voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec injustitiam nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res; et ita non est præter proportionem, si ei aliquid subtrahatur secundùm propriam (2) voluntatem, vel à seipso vel ab alio.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliqua persona singularis potest dupliciter considerari: uno modo secundùm se; et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati (3), putà intemperantiæ, vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ; quia sicut justitia semper est ad alterum, ita et injustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago; et sic qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati et Deo; et ideo punitur tam secundùm legem divinam quàm secundùm legem humanam, sicut et de fornicatore Apostolus dicit (I. Cor. III, 17): *Si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus.*

Ad *tertium* dicendum, quòd passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati injustum, id quod materiale est attenditur secundùm id quod exteriùs agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (art. præc.). Id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundùm voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet (in corp. et art. præc.). Dicendum est ergo quòd aliquem facere injustum, et alium pati injustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest injustum, intendens injustum facere; tamen alius non patietur injustum, quia volens patietur (4); et è converso potest aliquis pati injustum, si nolens id quod est injustum, patiatur; et tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet injustum formaliter, sed materialiter tantùm.

ARTICULUS IV. — UTRUM QUICUMQUE FACIT INJUSTUM, PECCET MORTALITER.

De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 1 corp. et quæst. LXX, art. 4 corp. et quæst. CX, art. 3 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non quicumque facit injustum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat injustum; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 8, in fin.), de injusta agentibus loquens:

(1) Nam unusquisque in iis quæ ad ipsum pertinent cedere potest jus suum; sed sunt res quibus uti potest, quamvis earum usum alteri permittere non possit.

(2) Ita eod. Alcan. optimè. Garcia ex Tarrac. Theologi, Nicolai et posteriores edit.: *Et ita non est præter suam proportionem*, etc. Edit. Rom.: *Et ita non est præter proportionem, vel propositum, si ei aliquid subtrahatur, sed secundùm propriam*, etc.

(3) Hoc peccatum potest etiam esse contrarium inclinationi naturali et charitati, ut patet ex dicturis (quæst. LXIV, art. 5).

(4) Exempli gratiâ; si quis cum fraude et dolo intendit vendere mercedem ultra justum pretium, sed alius sciens et prudens illam emat animo liberè donandi excessum, venditor facit injustum formaliter, et tamen nullus est qui eam patiatur.

« Quæcumque non solùm ignorantes, sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt. » Ergo non quicumque facit injustum, mortaliter peccat.

2. Præterea, qui in aliquo parvo injustitiam facit, parum à medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile et inter minima malorum computandum, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. ult. circa finem). Non ergo quicumque facit injustum, peccat mortaliter.

3. Præterea, charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere injustum semper est peccatum mortale.

Sed *contra*, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit injustum, facit contra præceptum legis Dei, quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid hujusmodi, ut ex sequentibus patebit (qu. LXIV et seq.). Ergo quicumque facit injustum peccat mortaliter.

CONCLUSIO. — Cùm injustitia in alterius læsione et nocumento consistat, injustum quidpiam agere, mortale peccatum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. XXIV, art. 12, et 1 2, qu. LXXII, art. 5), cùm de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius. Et ideo cùm injustitia semper consistat in nocumento alterius (1), manifestum est quòd facere injustum, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat « ignorantiam particularium circumstantiarum (2), » quæ meretur veniam; non autem de ignorantia juris, quæ non excusat (3). Qui autem ignorans facit injustum, non facit injustum nisi per accidens, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui in parvis facit injustitiam, deficit à perfecta ratione ejus quod est injustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur; putà si auferat aliquis alicui unum pomum, vel aliquid tale, de quo probabile est quòd ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius; sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO LX.

DE JUDICIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de judicio; et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm judicium sit actus justitiæ. — 2° Utrùm sit licitum judicare. — 3° Utrùm per suspiciones sit judicandum. — 4° Utrùm dubia sint in meliorem partem interpretanda. — 5° Utrùm judicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. — 6° Utrùm judicium per usurpationem pervertatur.

(1) Si propriè sumatur, ut jam supra.

(2) Putà quomodo, quibus, ob quæ, sive quatenùs faciendum aliquid.

(3) Ita loquitur B. Thomas quia ut plurimùm hæc ignorantia non est inculpabilis, attamen fatetur ipse hanc ignorantiam a peccato excusare si sit invincibilis. Generaliter enim scribit (De malo, quæst. III, art. 8) : quòd si ignorantia nullo modo sit voluntaria, putà cùm est invincibilis et tamen est absque omni inordinatione voluntatis: tunc totaliter facit actum sequentem esse involuntarium (Cf. 1 2, quæst. LXXVI, art. 3).

ARTICULUS I. — UTRUM JUDICIUM SIT ACTUS JUSTITIÆ (1).

De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 4 corp. et Isa. I, lect. 6 princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium non sit actus justitiæ. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 3), quòd « unusquisque bene judicat quæ cognoscit, » et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo judicium magis pertinet ad prudentiam quàm ad justitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est (quæst. LVIII, art. 4).

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. II, 15) : *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo maximè efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur (Rom. V, 5). Ergo judicium magis pertinet ad charitatem quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam, quia « virtuosus in singulis est regula et mensura, » secundùm Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 4, circa fin.). Non ergo judicium magis pertinet ad justitiam quàm ad alias virtutes morales.

4. Præterea, judicium videtur ad solos judices pertinere. Actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis. Cùm ergo non soli judices sint justi, videtur quòd judicium non sit actus proprius justitiæ.

Sed *contra* est quod (Psal. XCIII, 15) dicitur : *Quoadusque justitia convertatur in judicium.*

CONCLUSIO. — **Cùm judicium, ejus quod justum est, determinatio sit, consequitur hinc judicium esse justitiæ actum.**

Respondeo dicendum quòd judicium propriè nominat actum judicis, inquantum judex est; judex autem dicitur, quasi jus dicens; jus autem est objectum justitiæ, ut supra habitum est (qu. LVII, art. 1). Et ideo judicium importat, secundùm primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem justi, sive juris. Quòd autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis, propriè procedit ex habitu virtutis, sicut castus rectè determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo judicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, propriè pertinet ad justitiam. Propter quod Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 4, ante med.) dicit quòd « homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nomen judicii, quod secundùm primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quàm in practicis (2). In omnibus tamen ad rectum judicium duo requiruntur: quorum unum est ipsa virtus proferens judicium; et sic judicium est actus rationis; dicere enim vel definire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad rectè judicandum; et sic in his quæ pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitia; sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo judicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad rectè judicandum; prudentiæ autem sicut judicium proferentis; unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur bene judicativa, ut supra habitum est (qu. LI, art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd homo spiritualis ex habitu charitatis habet

(1) Judicium hic sumitur pro recta determinatione ejus quod justum est; sive fiat illa per judicem, sive per privatas personas, de alicujus probitate sententiam ferentes.

(2) Ita dicitur ad unamquamque virtutem pertinere judicium rectum in sua propria materia.

inclinationem ad rectè judicandum de omnibus secundùm regulas divinas, ex quibus judicium per donum sapientiæ pronuntiat: sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat judicium ex regulis juris.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet (quæst. LVIII, art. 2, 9 et 10). Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent; non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundùm alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est (in resp. ad 1). Sed in his quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulteriùs judicium alicujus superioris (1), qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc judicium specialiùs pertinet ad justitiam quàm ad aliquam aliam virtutem.

Ad *quartum* dicendum, quòd justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo judicium, quod importat definitionem justi, pertinet ad justitiam, secundùm quod est principaliori modo in præsidente.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT LICITUM JUDICARE (2).

De his etiam infra, art. 5 et 6, et quæst. LXVII, art. 1, et Sent. IV, dist. 48, quæst. I, art. 1, et Rom. I, et I. Cor. IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna, nisi pro illicito. Sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundùm illud (Matth. VII, 1): *Nolite judicare, ut non judicemini.* Ergo judicare est illicitum.

2. Præterea (Rom. XIV, 4), dicitur: *Tu quis es, qui judicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit.* Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet judicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundùm illud (I. Joan. I, 8): *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Sed peccanti non licet judicare, secundùm illud (Rom. II, 1): *Inexcusabilis es, ô homo omnis qui judicas; in quo enim alterum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.* Ergo nulli est licitum judicare.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVI, 18): *Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio.*

CONCLUSIO. — **Injustè, præsumptuosè, ac temerè quidpiam judicare, illicitum semper est: id judicium tamen quod est justitiæ actus, proculdubio est licitum.**

Respondeo dicendum quòd judicium intantum est licitum inquantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet (art. præc.), ad hoc quòd judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur: primò quidem ut procedat ex inclinatione justitiæ; secundò quòd procedat ex auctoritate præsidentis; tertiò quòd proferatur secundùm rectam rationem prudentiæ. Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum et illicitum: uno quidem modo quando est contra rectitudinem justitiæ; et sic dicitur judicium perversum vel injustum (3); alio modo quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur judicium usurpatum; tertio modo quando deest certitudo rationis: putà cùm aliquis de his judicat quæ sunt

(1) In privatas personas vera ac propriè dicta justi judicii ratio competere potest; ac proinde hæc verba B. Thomæ, quibus auctoritatem superioris requirit, solummodò de judicio publico intelligenda sunt.

(2) De fide est licitum esse judicare (Lev. XIX): *Justè judica proximo tuo.* (Deut. I): *Quod justum est judicate.* (Joan. VII): *Justum judicium judicate.*

(3) Hinc non judicandum est ex aliqua privata affectione, ut irâ, odio vel amore.

dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; et sic dicitur judicium suspiciosum vel temerarium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus ibi prohibet judicium temerarium, quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 18), vel prohibet ibi judicium de rebus divinis; de quibus, cùm sint supra nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matth. (cap. 5, ad fin.), vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit (alius auctor, hom. 17, in Op. imperf. circa princ.).

Ad *secundum* dicendum, quòd judex constituitur ut minister Dei; unde dicitur (Deuter. I, 16): *Quod justum est, judicate;* et postea subdit, *quia Dei est judicium.*

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis, vel minoribus, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit supra illud (Matth. VII): *Nolite judicare* (hom. 24 Oper. imp. in Matth., parum à princ.). Et præcipuè hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex hoc generaretur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta (1), et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel judicare. Unde Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 19, circa med.): « Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus. » Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse propter idem peccatum vel simile (2).

ARTICULUS III. — UTRUM JUDICIUM EX SUSPICIONE PROCEDENS SIT ILLICITUM (3).

De his etiam locis supra, art. 2, inductis, et quodlib. XII, art. 25.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium ex suspicione procedens non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo; unde et Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 3) ponit quòd « suspicio se habet et ad verum et ad falsum. » Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cùm ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quòd nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Præterea, per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quòd ad injustitiam reducatur, quia judicium est actus justitiæ, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. LIX, art. 4). Ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia « suspiciones vitare non possumus, » ut dicit Glossa Augustini (ord. tract. 90 in Joan. ante med.), super illud

(1) Primùm B. Thomas docuerat (Sent. IV, dist. 19, art. 2, quæstiunc. 2) eum peccare qui existens in peccato mortali etiam occulto, utitur officio prælationis, alterum corripiendo, vel quidquam aliud proprii officii exequendo; sed hanc sententiam retractavit (Comment. in cap. VIII Joan. et in cap. II Rom.).

(2) Error est in Wiclefo (conc. Constant. sess. 8) et in Joanne Huss (sess. XV) damnatus, dicere quòd nullus sit dominus civilis, nullus prælatus, nullus episcopus quando est in peccato mortali.

(3) Suspicio hic generaliter sumitur pro assensu sive certo sive incerto, vel etiam dubitatione de malo proximi quæ oritur ex indiciis levibus atque ideo insufficientibus.

(I. Cor. iv) : *Nolite ante tempus judicare.* Ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor), super illud (Matth. vii): *Nolite judicare*, etc. (hom. 17, in Op. imperf. in princ.) dicit : « Dominus hoc mandato non prohibet, christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ christiani christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros et condemnantes.

CONCLUSIO. — Judicium ex suspicione procedens ad alicujus condemnationem, illicitum et mortale peccatum est : ex levibus tamen indiciis de alterius bonitate dubitare leve est; gravatur tamen æstimatio judicantis ex illius criminis gravitate, quod quis de altero ex levibus suspicatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Tullius dicit (lib. De invent.), suspicio importat opinionem mali quando ex levibus indiciis procedit, et hoc contingit ex tribus : uno quidem modo ex hoc quòd aliquis in seipso malus est; et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundùm illud (Eccle. x, 3) : *In via stultus ambulans, cùm ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat.* Alio modo provenit ex hoc quòd aliquis malè afficitur ad alterum; cùm enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertio modo provenit ex longa experientia; unde Philosophus dicit (Rhetor. lib. ii, cap. 13, parum à princ.), quòd « senes sunt maximè suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus. » Primæ autem duæ suspicionis causæ manifestè pertinent ad perversitatem affectûs; tertia verò causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; et quantò magis procedit suspicio, tantò magis est vitiosum. Est autem triplex gradus suspicionis : primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum (1); pertinet enim ad tentationem humanam « sine qua vita ista non ducitur, » ut habetur in Glossa (ord. Aug. cit. in arg. 3), super illud (I. Cor. iv) : *Nolite ante tempus judicare.* Secundus gradus est cùm aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi; unde Glossa ibidem subdit : « Si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, id est, definitivas firmasque sententias continere debemus. » Tertius gradus est cùm aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum (2) : et hoc directè ad injustitiam pertinet, unde est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundùm quòd convenit tali materiæ, putà cùm aliquid per idoneos testes probatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd aliquis malam opinionem habet de alio, sine causa sufficienti, indebitè contemnit ipsum; et ideo injuriatur ei (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est (quæst. lviii, art. 9, et quæst. lix, art. 2), tunc judicium suspiciosum directè ad injustitiam pertinet, quando ad actum exte-

(1) Ex his verbis concludit Cajetanus suspicionem quantumcumque temerariam et vehementem nunquam esse peccatum mortale, quamdiu manet intra ambiguitatis latitudinem; eumque sequuntur Navarrus, Dominicus Soto, Valentia, etc.

(2) Sententiam judex non potest pronuntiare nisi ex argumentis quæ dubium omninò excludunt.

(3) Seu injuriam ei facit : hinc (I. Tim. vi) inter peccata mortalia *suspiciones malæ recensentur.*

riorem procedit; et tunc est peccatum mortale, ut dictum est (in corp. art.). Judicium autem interius pertinet ad injustitiam, secundùm quòd comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

ARTICULUS IV. — UTRUM DUBIA SINT IN MELIOREM PARTEM INTERPRETANDA (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Judicium enim magis debet esse de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quòd aliqui malè agant, quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur (Eccle. I, 15); *proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur (Genes. VIII, 21). Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quàm in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. I, cap. 27, in princ.), quòd « ille piè et justè vivit qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando. » Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundùm illud (Job, IX, 28): *Verebar omnia opera mea.* Ergo videtur quòd ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed *contra* est quod (Rom. XIV) super illud : *Qui non manducat, manducantem non judicet*, dicit Glossa (ord. Aug. De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 18, in princ.): « Dubia in meliorem partem sunt interpretanda. »

CONCLUSIO. — Dubia judicia de malitia alterius, semper sunt in meliorem partem interpretanda.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 2), ex hoc ipso quòd aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd potest contingere quòd ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentiùs fallitur; sed melior est quòd aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quàm quòd rariùs fallatur, habens malam opinionem de aliquo homine bono; quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei, de qua judicamus, cui nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa; sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si verè judicet; vel malum, si falsò; quia verum est bonum intellectûs, falsum autem est malum ipsius, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2): et ideo unusquisque debet niti ad hoc quòd de rebus judicet, secundùm quòd sunt. Sed in judicio quo judicamus de hominibus, præcipuè attenditur bonum et malum ex parte ejus de quo judicatur; qui in hoc ipso honorabilis habetur, quòd bonus judicatur; et contemptibilis, si judicetur malus. Et ideo ad hoc potiùs tendere debemus in tali judicio, quòd hominem judicemus bonum, nisi ma-

(1) Hic agitur de dubiis circa probitatem aut pravitatem proximi; et in eo sensu certum est dubia generaliter in meliorem partem esse interpretanda.

(2) Attamen non semper necesse est interpretari dubia in meliorem partem positivè, scilicet bonam de proximo opinionem concipiendo; aliquandò præsertim cùm agendi non adsit necessitas, satis est quòd negativè ea interpretemur, suspendendo scilicet judicium. Hinc dicitur (Matth. VII) : *Nolite judicare.*

(3) Quid perdo, si credo quòd bonus est? ait Augustinus (sup. Ps. CXLVII).

nifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti falsum, judicium quo bene judicat de alio non pertinet ad malum intellectûs ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundùm se cognoscere veritatem singularium contingentium; sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem, contingit dupliciter : uno modo per quamdam suppositionem : et sic cùm debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quòd supponatur id quod est deterius; quia remedium quod est efficax contra majus malum, multò magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, definiendo, sive determinando : et sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque, secundùm quod est; in judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est (in corp. art. et ad 2).

ARTICULUS V. — UTRUM SIT SEMPER SECUNDUM LEGES SCRIPTAS JUDICANDUM (1).

De his etiam infra, art. 6 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit semper secundùm leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium. Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundùm illud (Isa. x, 1) : *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitiam scripserunt.* Ergo non semper est secundùm leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 10). Ergo videtur quòd non semper sit secundùm leges scriptas judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quòd in ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundùm leges scriptas judicandum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 31, à med.): « In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent, cùm eas instituunt (2), tamen cùm fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judicibus de ipsis judicare, sed secundùm ipsas. »

CONCLUSIO. — **Necessarium est, quodvis judicium, semper secundùm legis scripturam fieri.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huj. qu.), judicium nihil aliud est quàm quædam definitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid justum dupliciter : uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur jus naturale; alio modo ex quodam condicto inter homines (3), quod dicitur jus positivum, ut supra habitum est (quæst. LVII, art. 2.) Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter; nam legis scriptura jus quidem naturale continet, sed non instituit : non enim habet robur ex lege, sed ex natura; jus autem positivum scripturam legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quòd judicium fiat secundùm legis scripturam; alioquin judicium deficeret, vel a justo naturali vel à justo positivo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex scripta sicut non dat robur juri na-

(1) Hic agitur de judicio publico quod in tribunalibus, sive ecclesiasticis, sive sæcularibus exercetur.

(2) Id est, quandò instituunt homines legem, tunc de illa judicant an justa sit, et an institui debeat, etc.

(3) Sive unius tantùm nationis vel regni ut sunt leges Francorum, Hispanorum, etc.; sive inter homines universos totius mundi quoad aliqua quæ omnibus unanimiter communia sunt.

turali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi (1). Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantùm ad jus naturale nihil differt utrùm sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est (qu. LVII, art. 2 ad 2). Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potiùs legis corruptiones, ut supra dictum est (1 2, qu. XCV, art. 2). Et ideo secundùm eas non est judicandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut leges iniquæ secundùm se contrariantur juri naturali vel semper vel ut in pluribus, ita etiam leges quæ sunt rectè positæ, in aliquibus casibus deficiunt; in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundùm litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Jurisperitus dicit (Modestinus in Resp. lib. VIII, ex quo refertur in ff. lib. I, tit. 3, leg. 25) : « Nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem. » Et in talibus etiam legislator aliter judicaret; et si considerasset, lege determinasset (2).

Et per hoc patet responsio ad *tertium*.

ARTICULUS VI. — UTRUM JUDICIUM PER USURPATIONEM REDDATUR PERVERSUM (3).

De his etiam supra, art. 2 corp. et infra, quæst. LXVII, art. 1, et Sent. IV, dist. 17, quæst. III, art. 3, quæst. IV, et dist. 48, quæst. I, art. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati, à quocumque dicatur; sed à quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit justitiæ, à quocumque justum determinetur; quod pertinet ad rationem judicii.

2. Præterea, peccata punire ad judicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant; sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur (Exod. II), et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, ut legitur (Num. XXV), et *reputatum est ei ad justitiam*, ut dicitur (Psalm. CV). Ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur à temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem. Ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad rectè judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis, et scientia, ut ex supra dictis patet (art. 2 huj. qu.). Sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. XIV, 4) : *Tu quis es, qui judicas alienum servum?*

CONCLUSIO. — Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publicà auctoritate

(1) Nam non est vera lex, ut patet ex dictis (1 2, quæst. XCVI, art. 4).

(2) Si evidenter constat aliam fuisse mentem legislatoris, non est necesse ipsum consulere; in manifestis enim, ut ait ipse S. Doctor (quæst. CXX, art. 1 ad 3), non est opus interpretatione, sed executione. Si maneat dubium, secundùm verba legis agendum est, alioquin consulendus est superior et ex ejus præscripto faciendum.

(3) Hìc solùm vel potissimè quærit B. Thomas de judiciis forensibus ac publicis quæ absque legitima auctoritate exercentur.

sancitam servandam, injustè facit, ita quis alium judicans non habens auctoritatem vel usurpando sibi judicandi potestatem, graviter peccat.

Respondeo dicendum quòd cùm judicium sit ferendum secundùm leges scriptas, ut dictum est (art. præc.), ille qui judicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cùm autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari (1), et legem condere; sicut lex condi non potest nisi publicâ auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publicâ auctoritate; quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publicâ auctoritate sancita; ita etiam injustum est, si aliquis compellat aliquem ferre judicium quod publicâ auctoritate non fertur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pronuntiatio veritatis non importat compulsionem (2) ad hoc quòd suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult; sed judicium importat quamdam impulsionem; et ideo injustum est quòd aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad *secundum* dicendum, quòd Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur (Act. VII, 24), quòd *percusso Ægyptio æstimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel.* Vel potest dici quòd Moyses occidit Ægyptium, defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 36, in princ.), quòd « qui non repellit injuriam à socio, cùm potest, tam est in vitio quàm ille qui facit; » et inducit exemplum Moysis. Vel potest dici, sicut dicit Augustinus in Quæstionibus Exodi (lib. II, quæst. II, et cont. Faust. lib. XXII, cap. 70), quòd « sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur, sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat, » inquantum scilicet erat signum virtutis ejus quâ populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum est quòd ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit (3), vel quia licèt nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios judices, quibus hoc erat præceptum.

Ad *tertium* dicendum, quòd potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ (ut Gregorius Nazianz. dicit orat. 17); et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus, quantùm ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas, vel quæ ei à sæculari potestate relinquuntur.

Ad *quartum* dicendum, quòd habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ : et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet (4).

(1) Non interpretatione speculativâ tantùm quæ ad jurisperitos pertinere non minùs potest, sed interpretatione practicâ quæ non tantùm declarat quid rectum sit et quid agendum, sed ad illud etiam observandum compellit.

(2) Ita communiter. Cod. Alcan. et Theologi, *quamdam compulsionem.* Al. *impulsionem.*

(3) Quod manifestum est ex Num. XXV, ubi ex persona Dei dicitur (v. II) : *Avertit iram meam à filiis Israel, quia zelo meo commotus est.* Unde (Ps. CV, 30) : *Stetit Phinees et placavit; et reputatum est ei ad justitiam.*

(4) De his etiam infra, quæst. LXVII, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 17, quæst. III, art. 3, quæstiunc. IV; et dist. 48, quæst. I, art. 1.

QUÆSTIO LXI.

DE PARTIBUS JUSTITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus justitiæ, et primò de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa; secundò de partibus quasi integralibus; tertiò de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis. Circa primum occurrit duplex consideratio : prima de ipsis justitiæ partibus; secunda de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primò considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ; secundò de restitutione. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint duæ species justitiæ, scilicet justitia distributiva et commutativa.— 2° Utrùm eodem modo in eis medium accipiatur. —3° Utrùm sit earum uniformis, vel multiplex materia. — 4° Utrùm secundùm aliquam earum specierum justum sit idem quod contrapassum.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR DUÆ SPECIES JUSTITIÆ, SCILICET COMMUTATIVA ET DISTRIBUTIVA (1).

De his etiam part. I, quæst. XXI, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. V, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 3, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse justitiæ species quod multitudini nocet, cùm justitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis; tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius (2) (De offic. lib. II, in tit. *Duplex liberalitatis genus*, etc.): «Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior.» Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 2). Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solùm est in principe, sed etiam in subditis, ut supra habitum est (quæst. LVIII, art. 6). Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Præterea, «distributivum justum est bonorum communium,» ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 2, circa fin. et cap. 3). Sed communia pertinent ad justitiam legalem. Ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed justitia commutativa consistit in hoc quòd aliquid redditur uni, justitia verò distributiva in hoc quòd aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 2, circa fin.) ponit duas partes justitiæ, et dicit quòd «una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.»

CONCLUSIO. — Duæ sunt justitiæ species : altera commutativa, quâ homo in his dirigitur quæ mutuò inter duas personas ad invicem sunt; altera distributiva, quæ communium distributiva est secundùm quamdam proportionalitatem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (qu. LVIII, art. 7 et 8), justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur

(1) Hæc divisio justitiæ communiter accipitur.

(2) Ubi refert Alexandrum à patre suo reprehensum quòd Macedones pecuniarum largitione corrupisset.

ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi : unus quidem partis ad partem : cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuò fiunt inter duas personas ad invicem (1). Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas : quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium (2) secundùm proportionalitatem. Et ideo duæ sunt justitiæ species, scilicet distributiva et commutativa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio verò culpatur, ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda; in quo dirigit justitia distributiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis; et ita cùm ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solùm ad præsidentem communibus bonis, sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis quibus distribuitur; inquantum scilicet sunt contenti justâ distributione; quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ; quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ (3).

Ad *quartum* dicendum, quòd motus accipit speciem à termino ad quem. Et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum, in bonum commune; sed ordinare è contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad *quintum* dicendum, quòd justitia distributiva et commutativa non solùm distinguuntur secundùm unum et multa (4), sed secundùm diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS II. — UTRUM MEDIUM EODEM MODO ACCIPIATUR IN JUSTITIA DISTRIBUTIVA ET COMMUTATIVA.

De his etiam infra, art. 4 corp. fin. et Sent. II, dist. 27, art. 3 corp. et dist. 22, quæst. I, art. 3, quæst. II, et De virt. quæst. I, art. 13 ad 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa; utraque enim sub justitia particulari continetur, ut dictum est (art. præc.). Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundùm rationem determinatur. Cùm ergo unius virtutis sit una forma, videtur quòd in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Præterea, in justitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percutit

(1) Ut emptiones, venditiones et aliæ commutationes.

(2) Scilicet honorum aut præmiorum secundùm dignitatem ac merita personarum.

(3) Quæ per ordinem quidem ad civitatem vel rempublicam privata est, sed per ordinem ad familiam quodam modo publica, velut auctoritatem in familiam habens, aut potestatem distribuendi familiæ necessaria sicut indicatur (Luc. XII, 42; Matth. XXIV, 45).

(4) Id est ex eo quod una justitia commutativa *uni*, justitia verò distributiva *multis* se referat.

principem, quàm qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 3) quòd « in justitia distributiva accipitur medium secundùm geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundùm arithmeticam. »

CONCLUSIO. — **Medium in justitia distributiva sumitur secundùm geometricam proportionem; in commutativa verò secundùm proportionem arithmeticam.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), in distributiva justitia datur aliquid alicui privatæ personæ, inquantum id quod est totius, est debitum parti; quod quidem tantò majus est, quantò ipsa pars majorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva justitia tantò plus alicui de bonis communibus datur, quantò illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica (1) communitate attenditur secundùm virtutem, in oligarchica secundùm divitias, in democratica secundùm libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundùm æqualitatem rei ad rem, sed secundùm proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 3) quòd tale medium est secundùm « geometricam proportionalitatem, » in qua attenditur æquale non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem; sicut si dicamus quòd sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo; quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus; non autem est æqualitas excessûs secundùm quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria verò excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maximè patet in emptione et venditione, in quibus primò invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quantò iste plus habet quàm suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundùm arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundùm parem quantitatis excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo à principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus (scilicet accipiens) habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundùm rationem, et non secundùm rem; sed in justitia accipitur medium rei, et ideo secundùm diversitatem rerum diversimodè medium accipitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd generalis forma justitiæ est æqualitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur æqualitas secundùm proportionalitatem geometricam, in alia secundùm arithmeticam.

Ad *tertium* dicendum, quòd in actionibus et passionibus conditio per-

(1) Ita codd. Tarrac. Alcan. aliique. Al., *in aristocratia... oligarchia... democratia*, etc. Hìc *aristocratica* (juxta græcum etiam ἀριστοκρατικὴ) designat principatum eorum qui sunt optimi, sive optimatum regimen.

(2) Ex his concludit Sylvius medium utriusque justitiæ esse medium rei sive secundùm rem, quamvis diversimodè: quia in utraque attenditur res quæ debetur, sed in una secundùm æqualitatem absolutam, in altera secundùm æqualitatem proportionis.

sonæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps, quàm si percutiatur privata persona (1). Et ideo conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundùm se; in commutativa autem, secundùm quòd per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III.—UTRUM MATERIA UTRIUSQUE JUSTITIÆ SIT DIVERSA (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si ergo distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia, videtur quòd non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Præterea, distributio quæ pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniæ, vel honoris, vel aliorum, « quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant, » ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 2, circa fin.), quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem; quæ pertinet ad commutativam justitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ.

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ justitiæ, et alia materia commutativæ, propter hoc quòd differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas. Sed Philosophus (loc. cit.) ponit unam speciem commutativæ justitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed in *contrarium* est quod dicitur (Ethic. lib. v, loc. cit.), quòd « una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus. »

CONCLUSIO. — Non una, sed diversa est materia distributivæ et commutativæ justitiæ, cùm illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 9 ad 2, et art. 10), justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum : rerum quidem, sicut cùm aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cùm aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, putà percutiendo vel conviciando, aut etiam cùm reverentiam exhibet; operum autem, sicut cùm aliquis justè ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus ut materiam (3) utriusque justitiæ ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt à communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus ut materiam (4) utriusque justitiæ actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum, commutativa verò justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas; quarum quædam sunt involuntariæ, quædam verò voluntariæ: involuntariæ quidem quando aliquis utitur re alterius, vel personà, vel opere, eo invito; quod quidem contingit quandoque occultè per fraudem, quandoque etiam manifestè per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam conjunctam : in rem quidem, si occultè unus rem alterius accipiat, et vocatur furtum; si autem manifestè, vocatur rapina.

(1) Quippe cùm *vicarii Dei* sint principes, ac propterea crimen quod contra illos committitur, sacrilegio proximum sit.

(2) In hoc articulo B. Thomas probat materiam utriusque justitiæ remotam esse eamdem; proximam verò diversam.

(3) Hæc est materia remota.

(4) Tunc agitur de materia proxima.

in personam autem propriam, vel quantùm ad ipsam consistentiam personæ, vel quantùm ad dignitatem ipsius; si autem quantùm ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occultè per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifestè autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantùm autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occultè quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam (1), et per alia hujusmodi : manifestè autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. Quantùm autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore ut in pluribus occultè per adulterium; in servo autem, cùm aliquis servum seducit, ut à domino discedat; et hæc etiam manifestè fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam domini, hoc refertur ad furtum (2). Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntariè transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. Intantum autem ad justitiam voluntaria (3) translatio pertinet, inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter : uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione; alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur usus fructus in rebus quæ aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu commodatum in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa, et hujusmodi. Si verò nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usùs, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cùm quis rem suam pignori obligat, seu cùm aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundùm æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam (4).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM JUSTUM SIT SIMPLICITER IDEM QUOD CONTRAPASSUM (5).

De his etiam Ethic. lib. v, lect. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicii ut secundùm quòd aliquis fecit, patiatur, secundùm illud (Matth. VII, 2) : *In quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Præterea, in utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundùm

(1) Nicolai *ejus.*

(2) Hic quindecim enumerat commutationes involuntarias S. Doctor, sed non illi propositum fuit omnes omninò commutationes recensere, siquidem quasdam commutationes seu contractus non hic recensitos addere possemus.

(3) Al., *voluntarium.*

(4) Idem de justitia distributiva sentiendum est; quia in omnibus distributionibus eadem est ratio medium accipiendi, idemque objectum formale.

(5) *Contra pati* propriè idem significat quòd *repati* id quod alteri feceris. *Contra passum* etiam dicitur cùm ille qui damnum in quapiam re alteri intulit, in eadem specie re ad se pertinenti patiatur, ut qui furatus est ovem, restituat ovem.

quamdam æqualitatem. In respectu quidem ad dignitatem personæ in justitia distributiva; quæ quidem personæ dignitas maximè videtur attendi secundùm opera quibus aliqui communitati serviunt; in respectu autem ad rem, in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa. Secundùm autem utramque æqualitatem aliquis contrapatitur, secundùm quod facit. Ergo videtur quòd justum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Præterea, maximè videtur quòd non oporteat aliquem contrapati, secundùm quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii: qui enim involuntariè fecit injuriam, minùs punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, et non quoad nos. Ergo justum simpliciter videtur esse idem quod contrapassum.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 5, circ. princ.) probat non quodlibet justum esse contrapassum.

CONCLUSIO. — Justum in commutativa justitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.

Respondeo dicendum quòd hoc quod dicitur contrapassum importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem; quod quidem propriissimè dicitur in passionibus et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, putà si percutit, quòd repercutiatur. Et hoc quidem justum determinatur in lege (Exod. xxi, 23): *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo*, etc. Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam injustum facere, ideo secundariò etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc quidem justum damnum continetur in lege (Exod. xxii, 1) : *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Tertiò verò transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est (quæst. lix, art. 3). In omnibus autem his debet fieri secundùm rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundùm æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit : nam primò quidem cùm aliquis injuriosè lædit alterius personam majorem, major est actio quàm passio ejusdem speciei quam ipse pateretur; et ideo ille qui percutit principem, non solùm repercutitur, sed multò graviùs punitur. Similiter etiam cùm quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio quàm esset passio, si ei sola res illa auferretur : quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur; et ideo punitur in hoc quòd multipliciùs restituat (1), quia etiam non solùm damnificavit personam privatam, sed rempublicam, ejus tutelæ securitatem infringendo (2). Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius, quia fortè res alterius est multò major quàm sua. Et ideo oportet secundùm quamdam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus; ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet, quia in

(1) Unde (Exod. xxii) quinque boves pro uno bove oportebat restituere et quatuor oves pro una ove.

(2) Quia nimirum privatorum omnium bona sub tutela reipublicæ vel præsidio constituta sunt, ut pacificè ac securè ab unoquoque possint possideri : unde reipublicæ tutelam infringere videtur, sive securitatem violare qui ea alteri eripit.

distributiva justitia non attenditur æqualitas secundùm proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum; sed secundùm proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa forma divini judicii attenditur secundùm rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ. In distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundùm utriusque personæ modum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria; et sic accipitur ut major res: unde oportet majorem pœnam ei recompensari, non secundùm differentiam quoad nos, sed secundùm differentiam rei.

QUÆSTIO LXII.

DE RESTITUTIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de restitutione; et circa hoc quæruntur octo : 1° Cujus actus sit. — 2° Utrùm necesse sit ad salutem, omne ablatum restitui. — 3° Utrùm oporteat illud multiplicatum restituere. — 4° Utrùm oporteat restitui quod quis non abstulit. — 5° Utrùm oporteat restitui ei à quo acceptum est. — 6° Utrùm oporteat restituere eum qui accipit. — 7° Utrùm aliquem alium. — 8° Utrùm sit statim restituendum.

ARTICULUS I. — UTRUM RESTITUTIO SIT ACTUS JUSTITIÆ COMMUTATIVÆ (2).

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quod non debetur (3), ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest. Sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solùm in commutatione, sed etiam in distributione; putà cùm aliquis distribuens, minùs dat alicui quàm debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quàm distributivæ.

Sed *contra*, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

CONCLUSIO. — **Restitutio est actus commutativæ justitiæ.**

Respondeo dicendum quòd restituere nihil aliud esse videtur quàm iteratò aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ; et ita in res-

(1) Etsi propriè justitia commutativa in Deo esse non potest per comparationem ad nos, ut ipse S. Thomas probavit (part. I, quæst. XXI, art. 1).

(2) Restitutio communiter à theologis definitur : *Rei acceptæ redditio, vel damni illati compensatio.*

(3) Imò hæc sola donatio propriè appellatur, quia nec donatio dici debet nisi sit gratuita.

titutione attenditur æqualitas justitiæ secundùm recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad justitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativæ justitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina vel furto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud quod alteri non debetur, non est, propriè loquendo, ejus, etsi aliquando ejus fuerit; et ideo magis videtur esse nova donatio, quàm restitutio, cùm quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundùm formalem rationem, quam respicit justitia, quod est esse suum alicujus. Unde nec propriè restitutio dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundùm primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipuè in rebus exterioribus, quæ manentes eædem et secundùm substantiam, et secundùm jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen communicationis translatum est ad actiones vel passiones quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ, seu nocumentum vel profectum; ita etiam nomen restitutionis derivatur ad hæc, quæ licèt realiter non maneant, tamen manent in effectu vel corporali, putà cùm ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cùm aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minùs quàm debuit, fit per comparationem rei (2) ad rem, ut quantò (3) minùs habuit quàm debuit, tantò plus ei detur; et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM QUOD FIAT RESTITUTIO EJUS QUOD ABLATUM EST (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. I, art. 8, quæst. II, et quodl. XII, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, putà cùm aliquis abstulit alicui membrum, vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quòd aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis (5), quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, putà cùm aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quòd passus est ab aliquo injustè vituperante eum. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est; et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

(1) In his, ut ait ipse S. Doctor, quæ non possunt ad simile bonum restitui, debet fieri restitutio qualis possibilis est secundùm arbitrium bonorum (Sent. IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæstiunc. II ad 2).

(2) Al., *sui*.

(3) Al., *ut si quantò minùs*.

(4) De fide est restitutionem ejus quod injustè ablatum est esse necessariam ad salutem (Matth. XXII, 21) : *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari*. (Rom. XIII, 7) : *Reddite ergo omnibus debita*.

(5) Quicumque casus fingi possit; quia nunquam sunt mala facienda ut inde proveniant bona; cùm sit è contrario de salutis necessitate ut peccatum non committatur, vel à peccato recedatur si commissum est.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre, quia « quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur, » ut Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 56). Sed cùm aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam, vel aliquid hujusmodi, non videtur quòd teneatur ei ad restitutionem præbendæ : quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epistola ad Macedonium, parum à med. (et habetur causâ 14, quæst. 6, hìc) : « Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si, ut dixi, restitui potest. »

CONCLUSIO. — Id restituere quod injustè ablatum est, est de necessitate salutis.

Respondeo dicendum quòd restitutio, sicut dictum est (art. præc.), est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit (1). Et ideo restituere importat redditionem illius rei quæ injustè ablata est; sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si verò justè ablatum sit, æqualitas erit (2); et ideo non necessarium erit ut ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. Cùm ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quòd restituere id quod injustè ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quòd ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. ult. ad fin.). Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est : putà cùm aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, consideratâ conditione utriusque personæ, secundùm arbitrium boni viri.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquis potest alicui famam tripliciter auferre : uno modo verum dicendo et justè, putà cùm aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ; alio modo falsum dicendo et injustè, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse; tertio modo verum dicendo, sed injustè, putà cùm aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ, quantùm potest, sine mendacio tamen, utpote quòd dicat se malè dixisse, vel quòd injustè eum diffamaverit; vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare (3), sicut et in aliis dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit : potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter : uno modo justè, putà si intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quòd detur alicui personæ digniori : et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad aliquam recompensa-

(1) Aliquid hìc deesse Cajetanus jure suspicatur; nemo tamen nostrorum codicum aliter habet.

(2) Ita post Nicolai recentes omnes editiones. Veteres cum Cod. Alcan. aliisque : *Si verò justè ablatum sit, inæqualitas erit si* (al. *ut*) *ei restituatur, quia justitia,* etc. quam lectionem probant theologi.

(5) Scilicet in pecunia. Ita sentiunt Adrianus (De restitut. famæ, tit. 4), Sotus (De jure, quæst. VI, lib. IV, art. 5), Salon, Valentia, Binsfeldius, Molina, Covarruvias. Omnes inter se consentiunt famam posse pecuniâ compensari.

tionem faciendam : alio modo injustè; putà si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium vel vindictam, aut aliquid hujusmodi; et tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quòd non detur antequam sit firmatum quòd ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundùm arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. Si verò jam firmatum sit quòd alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quòd revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret, et ideo tenetur ad restitutionem æqualis (1), tamen secundùm suam facultatem.

ARTICULUS III. — UTRUM SUFFICIAT RESTITUERE SIMPLUM QUOD INJUSTÈ ABLATUM EST.

De his etiam infra, art. 4 corp. et 12, quæst. CV, art. 8 ad 9, et Sent. IV, dist. 15, quæst. I, art. 5 quæst. II ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficiat restituere simplum quod injustè ablatum est. Dicitur enim (Exod. XXII, 1) : *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove.* Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

2. Præterea, *ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt,* ut dicitur (Rom. XV, 4). Sed (Lucæ XIX, 8) Zachæus dixit ad Dominum : *Si quem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injustè accepit.

3. Præterea, nulli potest justè auferri id quod dare non debet. Sed judex justè aufert ab eo qui furatus est, plus quàm furatus est, pro emenda (2). Ergo homo debet illud solvere; et ita non sufficit reddere simplum.

Sed *contra* est quòd restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solùm tenetur restituere tantùm quantùm accepit.

CONCLUSIO. — Ante judicis condemnationem, non plus quàm quis accepit, restituere tenetur; sed ex culpa injustæ ablationis, tenetur secundùm judicis sententiam restitutionem facere.

Respondeo dicendum quòd cùm aliquis injustè accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda : quorum unum est inæqualitas ex parte rei (3), quæ quandoque est sine injustitia, ut patet in mutuis; aliud autem est injustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, putà cùm aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet. — Quantùm ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam æqualitas reparatur; ad quod sufficit quòd restituat tantùm quantùm habuerit de alieno. Sed quantùm ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem; et ideo antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus quàm accepit; sed postquam condemnatus est tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio ad *primum;* quia lex illa determinativa est pœnæ per judicem infligendæ; et etiam illud præceptum nunc non est observandum, cùm ad observantiam judicialis præcepti nullus tenea-

(1) Hæc obligatio etiam transit ad hæredes ex sententia de Lugo, Lessii, Leyman, les *conférences d'Angers* v. Liguori, lib. III, n° 796.

(2) Usitato jurisperitis vocabulo ab emendando sic vocata quasi *emendatio*, quæ vel honoraria, vel pecuniaria est.

(3) Hoc est ut plus habeat unus quàm alter, sive unus rem alterius detineat; quantumvis præter injustitiam, ut in exemplo quod subjungitur de mutuis, et in eo quod addi potest de depositis.

tur (1) post Christi adventum, ut supra habitum est (1 2, quæst. CIV. art. 3). Potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd Zachæus id dixit, quasi supererogare volens; unde et præmiserat: *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

Ad *tertium* dicendum, quòd judex condemnando justè potest accipere aliquid amplius loco emendæ, quod tamen, antequam condemnaretur, non debebatur.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUIS DEBEAT RESTITUERE QUOD NON ABSTULIT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit: putà cùm aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quòd teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quòd aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur à justitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quàm accepit ab eo, secundùm illud (Matth. XXV, 26): *Sciebas quòd meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi.* Ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed *contra* est quòd recompensatio ad justitiam pertinet, inquantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est justum quòd fiat.

CONCLUSIO. — **Non tenetur quis illud restituere, quod non abstulit.**

Respondeo dicendum quòd quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quòd aliquis minùs habet quàm debet habere, secundùm Philosophum (Ethic. lib. V, cap. 4, ante med.). Et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit (2). Sed aliquis damnificatur dupliciter: uno modo quia aufertur ei id quod actu habebat; et tale damnum est semper restituendum secundùm recompensationem æqualis: putà si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum, quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi; et tale damnum non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid virtute quàm habere actu; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solùm secundùm virtutem vel potentiam; et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum; quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (art. præc.). Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundùm conditionem personarum et negotiorum (3).

(1) Ita cum Garcia, qui hunc locum supplevit, posteriores editiones passim. Editiones veteres: *Infligendæ; cùm ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur*, etc. Theologi è suis codicibus hoc eruunt: *Infligendæ: et quamvis ad observantiam judicialis præcepti*, etc., *potest tamen*, etc. Codex Alcan.: *Infligendæ, cùm quis tenetur ad observantiam judicialis præcepti; nullus tamen tenetur post Christi adventum*, etc.

(2) Sive ad damnificantem aliquid istius rei pervenerit, sive non; quia in restitutionis causa non est spectandum an aliquid emolumenti acceperit is qui damnum alteri intulit; sed potiùs videndum quid damni alter perpessus fuerit.

(3) Quilibet malæ fidei possessor tenetur quoque restituere non tantùm rem alienam quam habet, sed etiam fructus illius rei quos vel percepit ipse, vel non percepit quidem, sed quos dominus percepisset, si rem suam habuisset, deductis tamen expensis necessariis.

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum* : nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solùm in virtute ; et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solùm in virtute ; et utrumque potest multipliciter impediri.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundùm pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse; vel intelligitur quantùm ad hoc quòd Deus requirit à nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo, et à nobis; quamvis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

ARTICULUS V. — UTRUM OPORTEAT SEMPER RESTITUTIONEM FACERE EI A QUO ACCEPTUM EST ALIQUID.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. IV, et Opusc. LXVII, et Op. LXIII, cap. 14 et 18.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis, si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum; putà si aliquis gladium depositum redderet furioso. Ergo non semper est restituendum ei à quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicitè aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicitè dat, quod alius etiam illicitè accipit; sicut apparet in dante et accipiente aliquid simoniacè. Ergo non semper restituendum est ei à quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei à quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei à quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quàm ab illo qui mutuavit, vel deposuit, sicut à parentibus (1). Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri quàm restituendum ei à quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus injustè aliquid Ecclesiæ subtraxit et ei restituat, ad manus ejus deveniet : quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ à qua abstulit; et sic non semper restituendum est ei à quo est ablatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. XIII, 7) : *Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum ; cui vectigal, vectigal* (2).

CONCLUSIO. — Ei semper facienda est restitutio, à quo acceptum est; modo quod quis accepit, sit illius.

Respondeo dicendum quòd per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. LVIII, art. 10). Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minùs habet quàm quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc suppletionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio à quo acceptum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc

(1) Supple *plus accepit beneficii*, quia præsertim esse contulerunt et educationem, ut animadvertit Philosophus (Eth. lib. VIII, cap. 14).

(2) Analogicè tantùm ad institutum præsens pertinere videtur; exhibitio enim vectigalium vel tributorum non est propriè dicta restitutio de qua modo agitur, sed solummodò persolutio ejus quod alio titulo debitum est.

restitui, quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur; omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutiùs conservandam.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquis dupliciter aliquid dat illicitè : uno modo quia ipsa datio est illicita, et contra legem, sicut patet in eo qui simoniacè aliquid dedit; et talis meretur amittere quod dedit; unde non debet ei restitutio fieri de his : et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere (1). Alio modo aliquis illicitè dat, quia propter rem illicitam dat, licèt ipsa datio non sit illicita; sicut cùm quis dat meretrici propter fornicationem. Unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est; sed si superfluè aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundùm quod potest, scilicet dando in eleemosynas (3) pro salute ipsius (sive sit mortuus, sive sit vivus), præmissâ tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. Si verò sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si verò ille sit multùm distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipuè si sit res magni valoris, et possit commodè transmitti : alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his à quibus accepit majora beneficia; non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno; quod contingeret, si quod debet uni, alteri restitueret; nisi fortè in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad *quintum* dicendum, quòd prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter : uno modo si rem Ecclesiæ non sibi deputatam sed alteri, sibi usurparet; putà si episcopus usurparet sibi rem capituli, et tunc planum est quòd debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet; alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, putà consanguinei vel amici, et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat; tertio modo potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ; et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI. — UTRUM TENEATUR SEMPER RESTITUERE ILLE QUI ACCEPIT.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quòd subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quòd ille qui rem aliquam subtrahit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit, restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quan-

(1) Cf. quæst. XXXII, art. 7 corp. Eodemque valet cap. *De hoc*, tit. *De simonia*, De jure.

(2) Eâ de re confer quæst. LXXXVII, art. 2 ad 2.

(3) Scribit S. Doctor (Sent. IV, dist. 15. quæst. I, art. 5, quæstiunc. III ad 3) quòd ille debet pauperibus illius villæ restituere, vel in alios usus illius civitatis expendere.

doque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integrè restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

Sed *contra*, ille qui peccavit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

CONCLUSIO. — **Is semper restituere tenetur, qui rem alterius injuste accepit, vel invito domino detinet : qui verò rem alienam accepit absque dantis injuria non pro sua utilitate, eam sibi ablatam non culpâ suâ, restituere minimè tenetur.**

Respondeo dicendum quòd circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda : scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quamdiu eam apud se habet (1); quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundùm formam commutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere; quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina; et tunc tenetur ad restitutionem non solùm ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis (2), etiamsi res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat; ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulteriùs pro injuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis; et tunc ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solùm ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiamsi rem amiserit (3); tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit; quod non fiet, si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria, non pro sua utilitate, sicut patet in depositis; et ideo ille qui sic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis; quinimò accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei. Et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem; secùs autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quòd ille qui plus habet quàm debet, habere desinat; sed ad hoc quòd illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his rebus quas (4) unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio; putà cùm aliquis accipit lumen à candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum; quia tamen alter privatur re suâ, tenetur ei ad restitutionem et ille qui rem abstulit ratione injuriosæ actionis (5), et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia restitutio principaliter ordinatur ad

(1) Qui rem non habet illius valorem restituere debet.

(2) S. Thomas supponit hanc culpam esse mortalem. Si culpa tantùm venialis est, tum quæstio inter theologos controvertitur. S. Alphonsus, Navarrus, Sanchez, de Lugo, Lessius, Azor, Vogler, Roncaglia, Sa, Viva, docent non teneri ad restitutionem ; Billuart, Sylvius, Soto, sententiam contrariam affirmant.

(3) Cum Cajetano dicendum est hanc B. Thomæ doctrinam esse intelligendam pro eo quod communiter, seu ut plurimum est verum; quo modo intelligi solent quæ moralia sunt. Hinc S. Pontifex, cap. unico De commodato, affirmat casum fortuitum non debere imputari.

(4) Ita Mss. et editi veteres, ubi *quæ* tantùm habetur pro *quas*. Theologi et edit. posteriores, *in his quæ*.

(5) Al., *acceptionis*.

removendum damnum ejus à quo est aliquid injustè ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulteriùs restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

ARTICULUS VII. — UTRUM ILLI QUI NON ACCEPERUNT, TENEANTUR RESTITUERE (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. III.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quòd rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solùm ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum; tum quia ipsi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quòd aliqua res alicui auferatur, quæ tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere, ad hoc quòd rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quòd non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. I, 32): *Digni sunt morte non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere (2).

CONCLUSIO. — Non modo qui aliena rapuerunt, sed qui etiam injustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, restituere tenentur, quanquam ipsi non acceperint.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ad restitutionem tenetur aliquis, non solùm ratione rei alienæ, quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideo quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter: directè scilicet, et indirectè. Directè quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum, et hoc quidem tripliciter: primo quidem modo ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expressè, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quòd aliena accepit; alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert; tertio modo ex parte rei acceptæ, quia scilicet particeps est furti, vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirectè verò, quando aliquis non impedit, cùm possit et debeat impedire, vel quia subtrahit præceptum, sive consilium quod impediret furtum vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum: quæ his versibus comprehenduntur :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans (3).

Sciendum tamen quòd quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem; primò jussio, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum (4); secundò consensus,

(1) Hic agitur de iis qui actioni damnificativæ cooperantur physicè vel moraliter, ut qui jubent aut consulunt furtum, ferre scalas, claves et alia similia commodant.

(2) Bene utique pari ratione ac per analogiam quamdam; alio enim sensu ibi dicitur de vario genere vitiorum quibus pagani obnoxii fuisse recensentur; non advertentes quòd qui faciunt ea vel consentiunt facientibus digni sunt morte; sed huc accommodari potest.

(3) Sex prioribus modis cooperatur quis positivè ad injustam acceptionem; tribus verò posterioribus privativè, ut patet (ex corp. articuli).

(4) Sub nomine *jussionis* continentur omnes

in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest; tertiò recursus, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium præstat; quartò participatio, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii, et in præda; quintò tenetur ille qui non obstat, cùm obstare teneatur; sicut principes, qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur; quia redditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum: non enim semper consilium, vel adulatio, vel aliquid hujusmodi, est efficax causa rapinæ. Unde tunc solùm tenetur consiliator, aut palpo, id est, adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quòd ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non solùm peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad *secundum* dicendum, quòd principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto; principaliter quidem præcipiens, secundariò verò exequens, et consequenter alii per ordinem : uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur. Sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda; cùm restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injustè est damnificatus.

Ad *tertium* dicendum, quòd non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit; sed solùm quando incumbit alicui ex officio; sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multùm imminet periculum; propter hoc enim potestate publicâ potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

ARTICULUS VIII. — UTRUM QUIS TENEATUR STATIM RESTITUERE, AN VERO POSSIT RESTITUTIONEM DIFFERRE (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 17, quæst. III, art. 2, quæst. IV ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur aliquis restituere statim, sed potiùs licitè possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cùm ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundùm rationem prudentiæ, videtur quòd nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed *contra* est quòd eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre resti-

qui, vel expressè, vel tacitè injustam aliquam actionem jubent. Qui jubet, ut ait ipse S. Thomas, principaliter tenetur restituere, cæteri tantùm secundariò.

(1) Hinc tota quæstionis restitutio ex illo pendet principio : tenentur omnes illi qui, quoquo modo, sunt causa influens et efficax damni illati; ac qui ex officio et obligatione justitiæ sunt obligati impedire damnum, et non impediunt (Bouvier, Vogler, Sanchez, etc.).

(2) Responsio B. Thomæ communiter ab omnibus recepta est quemlibet teneri statim restituere, si potest, vel debere dilationem petere, positis ponendis, ab eo qui potest usum rei concedere.

tutionem, ut patet per illud quod habetur (Levit. XIX, 13): *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

CONCLUSIO. — Statim fieri restitutio debet ab eo qui accepit, si potest, vel dilatio peti debet ab eo, qui usum rei concedere potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam; quia per hoc quòd aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quòd nec per modicum tempus licet in peccato morari; sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundùm illud (Eccli. XXI, 2): *Quasi à facie colubri fuge peccatum.* Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præceptum de restitutione facienda, quamvis secundùm formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter à restitutione absolvitur, si omnino sit impotens; debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd cujuscumque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare (3); et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustæ detentionis quod justitiæ opponitur; ideo necesse est tempus esse determinatum ut statim restitutio fiat.

QUÆSTIO LXIII.

DE ACCEPTIONE PERSONARUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus; et primò de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; secundo de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ. — Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm personarum acceptio sit peccatum. — 2° Utrùm habeat locum in dispensatione spiritualium. — 3° Utrùm in exhibitione honoris. — 4° Utrum in judiciis.

ARTICULUS I. — UTRUM PERSONARUM ACCEPTIO SIT PECCATUM (4).

De his etiam infra, art. 2 corp. et Rom. II, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principaliores quàm res.

(1) Hæc pars posterior, ait Sylvius, intelligitur in casu quo potest quidem restituere, sed non saltem commodè; nam si adesset manifesta restituendi impossibilitas, tunc omninò à restitutione excusaretur, quatenùs hæc necessitas per severaret, ut patet ex respons. ad 2.

(2) Quando res fit per alium tacendum est nomen ejus qui abstulit; siquidem famam suam, quantùm potest, integram servare quisque tenetur.

(3) Ita codd. Tarrac., Alcan., Paris., Theolog. et recentes edit.; solùm cod. Alcan. ad marginem addit *ut* ad *pro*, ut legatur, *prout determinata*. Edit. veteres passim: *Quòd quia cujusque circumstantiæ omissio contrariatur virtuti, pro determinato est habendum, quòd oporiet illam circumstantiam observare.*

(4) Personarum acceptionem ita Billuart definivit: Injustitia quà in rebus communibus ex justitia distribuendis non attenditur ad proportionem meritorum vel idoneitatis eorum quibus dantur, sed ad aliquam causam huic rei impertinentem.

quia res sunt propter personas, et non è converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multò minùs acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere, quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundùm illud (Matth. XXIV, 40) : *Duo erunt in lecto* (1); *unus assumetur, et alius relinquetur*. Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed *contra*, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur (Deuteron. I, 17), ubi dicitur : *Non accipietis cujusquam personam*. Ergo personarum acceptio est peccatum.

CONCLUSIO. — **Acceptio personarum, cùm justitiæ adversetur distributivæ, peccatum necessariò est.**

Respondeo dicendum quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ. Consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quòd diversis personis diversa tribuuntur, secundùm proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ; unde Glossa interl. (super illud Ephes. VI) : *Personarum acceptio non est apud Deum*, dicit quòd « Deus judex justus causas discernit, non personas. » Putà si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiæ, hìc attenditur causa debita, non persona; si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum vel debitum, sed solùm hoc quòd est iste homo (putà Petrus vel Martinus), hìc est acceptio personæ; quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono : putà si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ. — Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius; sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quòd instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quòd conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit. — Sic ergo patet quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ in hoc quòd præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quòd personarum acceptio sit peccatum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam; sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ; et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ, tanquam propria causa. Cùm autem considerantur ipsæ personæ, attednitur non causa ut causa; et ideo patet quòd quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

(1) Vide Luc. XVII, 34. Apud Matth. enim legitur, *in agro*.

(2) B. Thomas (quæst. LIX, art. 4) resolvit injustitiam esse ex suo genere peccatum mortale. Dicitur ex suo genere quia propter materiæ parvitatem potest esse veniale ; ut fit in assignandis locis mensalibus et quando in beneficiis conferendis valdè exigua est differentia dignitatis unius præ alio, ut ait Sylvius.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est datio : una quidem pertinens ad justitiam, quâ scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, quâ scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur, et talis est collatio munerum gratiæ, per quam peccatores assumuntur à Deo; et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantùm vult, et cui vult, secundùm illud (Matth. xx, 14 et 15) : *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade* (1).

ARTICULUS II. — UTRUM IN DISPENSATIONE SPIRITUALIUM LOCUM HABEAT PERSONARUM ACCEPTIO (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum; cùm hoc ex consuetudine prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet (Jacobi II) (3). Sed faciliùs dispensatur cum divitibus et potentibus, quòd in gradu prohibito contrahant matrimonium, quàm cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundùm jura (in Glossa in cap. *Custos*, De officio custodis), sufficit eligere bonum, non autem requiritur quòd aliquis eligat meliorem. Sed eligere minùs bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundùm statuta Ecclesiæ (cap. *Cùm dilectus* De electione, etc.), eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed *contra* est quod dicitur (Jacobi II, 1) : *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi;* ubi dicit Glossa Augustini (interl. et ord., ex epist. 167, al. 29, ad Hier., inter med. et fin.) : « Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore (4)? »

CONCLUSIO. — Personarum acceptionem in spiritualibus eò majus peccatum esse certum est, quò spiritualia temporalibus præstant.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur justitiæ. Quantò autem in majoribus aliquis justitiam transgreditur, tantò graviùs peccat. Unde cùm spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas acci-

(1) Ita quoque B. Thomas (lect. II, cap. 1 ad Rom. et part. I, quæst. XXIII, art. 5 ad 3).

(2) Spiritualium nomen hîc intelligit S. Doctor potestatem ecclesiasticam sive ordinis, sive jurisdictionis, tam externi quàm interni fori conscientiæ; itemque beneficia, vel officia ecclesiastica et dignitates, sacramenta, prædicationem verbi divini et alia similia in quibus dispensandis hoc vitium potest accidere.

(3) Ubi dicitur acceptio personarum, si quis divitem in fidelium cœtu excipiat honorificè, pauperemque contemnat.

(4) Concilium Tridentinum constituit (sess. XXIV, cap. 18) digniores ac magis idoneos semper esse eligendos et ut illius decreti executionem certam faciat bulla quæ incipit : *In conferendis beneficiis* à Pio V data fuit ann. 1567.

pere in dispensatione spiritualium quàm in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cùm aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quòd dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter et secundùm se, et sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis : alio modo per comparationem ad bonum commune; contingit enim quandoque quòd ille qui est minùs sanctus et minùs sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam vel industriam sæcularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliùs ordinantur ad utilitatem communem, secundùm illud (I. Cor. XII, 7) : *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem*, ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minùs boni, melioribus præferuntur; sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minùs bonis (1)

Ad *primum* ergo dicendum, quòd circa consanguineos prælati distinguendum est : quandoque enim sunt minùs digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune; et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium; quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundùm illud (I. Cor. IV, 1) : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Quandoque verò consanguinei prælati ecclesiastici sunt æquè digni ut alii : et sic licitè potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre; quia saltem in hoc præeminent quòd de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad *secundum* dicendum, quòd dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum : quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes; et ideo cum eis faciliùs dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantùm ad hoc quòd electio impugnari non possit in foro judiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem; quia sic omnis electio posset habere calumniam; sed quantùm ad conscientiam eligentis necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune : quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quòd hoc sit propter aliquam causam; quæ quidem si pertineat ad negotium, quantùm ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus; si verò non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifestè acceptio personæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantùm ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus (2) : et propter hoc etiam mandatur (Deuter. XVII, 15) : *Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.*

(1) Qui prætermissis dignioribus, dignos promovent, tenentur, si quid damni Ecclesia inde patiatur, ad illius compensationem, tanquam peccantes contra justitiam commutativam.

(2) Conformiter ad caput *Nec emeritis*, dist. 61 decreti, ubi peregrinos et extraneos et qui antè ignorati sunt, emeritis clericis qui de suorum civium testimonio benè merentur, vetat præponi Cœlestinus.

ARTICULUS III. — UTRUM IN EXHIBITIONE HONORIS ET REVERENTIÆ LOCUM HABEAT PECCATUM ACCEPTIONIS PERSONARUM (1).

De his etiam quodl. x, art. 12.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quàm «reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis,» ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 5 et 12). Sed prælati et principes sunt honorandi, etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur (Exod. xx, 12) : *Honora patrem tuum et matrem tuam;* et etiam domini sunt à servis honorandi, etiamsi sint mali, secundùm illud (I. Timoth. VI, 1) : *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur.* Ergo videtur quòd acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea (Lev. XIX, 32), præcipitur : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere : quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundùm illud (Dan. XIII, 5) : *Egressa est iniquitas à senioribus populi.* Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud (Jac. II) : *Nolite in personarum acceptione habere fidem,* etc., dicit Glossa Augustini (ord., ex epist. 167, al. 29, ad Hieron., inter med. et fin.) : «Si hoc quod Jacobus dicit : *Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum,* etc., intelligatur de quotidianis consessibus, quis hìc non peccat, si tamen peccat?» Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare; dicit enim Gregorius in quadam homil. (28, in Evang., ante med.) : «Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, quâ ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus;» et sic cùm divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed *contra* est quod dicitur in Glossa (interl. sup. illud : *Nolite in personarum acceptione,* etc. Jac. II) : *Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat;* et pari ratione si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciunt dignum honore; quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

CONCLUSIO. — Acceptionis personarum peccatum, in honoris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.

Respondeo dicendum quòd honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur; et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quòd aliquis potest honorari non solùm propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius, sicut principes et prælati honorantur, etiamsi sint mali, inquantum gerunt personam Dei, et communitatis cui præficiuntur, secundùm illud (Proverb. XXVI, 8) : *Sicut qui immittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem* (2). Quia enim gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, acervus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum. Ita etiam honoratur insipiens, qui ponitur loco Dei, et

(1) Juxta mentem D. Thomæ honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur, ita tamen ut aliquis possit honorari non solùm propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius.

(2) Longe aliter LXX legunt : *qui alligat lapidem in funda, similis est ei qui dat imprudenti gloriam.* Sensus est, quòd sicut qui lapidem in annulo aliquo pretioso alligat, annulum dehonestat, sic dedecorat locum honorificum qui eum imprudenti decernit, etc. Porrò lapides in triviis ad Mercurii statuam concervatos, sic explicat Hesychius, ut qui tribuit imprudenti honorem, perinde sit ac si exhibeat idolo.

loco totius communitatis; et eâdem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licèt hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur (Sap. IV, 8), *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata: cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata.* Divites autem honorandi sunt propter hoc quòd majorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solùm intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN JUDICIIS LOCUM HABEAT PECCATUM ACCEPTIONIS PERSONARUM (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed judicia maximè videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secundùm aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato; quia graviùs puniuntur qui inferunt injuriam in personas principum, quàm qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

3. Præterea (Eccli. IV, 10), dicitur : *In judicando esto pupillis misericors.* Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. XVIII, 5) : *Accipere personam in judicio non est bonum.*

CONCLUSIO. — Personarum acceptio in judicio, peccatum est, cùm ipsum judicium pervertat et corrumpat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. LX, art. 1), judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, inquantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas justitiæ. Et ideo manifestum est quòd per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd judicium dupliciter potest considerari : uno modo quantùm ad ipsam rem judicatam, et sic judicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam justitiam; potest enim judicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo potest considerari quantùm ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex etiam in ipsa commutativa justitia ab uno accipit, et alteri dat; et hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundùm hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm punitur aliquis graviùs propter injuriam in majorem personam commissam, non est personarum acceptio; quia ipsa diversitas personæ facit, quantùm ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 10, et quæst. LXI, art. 2 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd homo in judicio debet pauperi subvenire

(1) Hoc patet ex Scripturis (Prov. XVIII) : *Accipere personam impii non est bonum ut declinans à veritate judicii*, et cap. XXVIII : *Qui cognoscit in judicio faciem, non bene facit. Iste et pro buccella panis deserit veritatem.*

quantùm fieri potest, tamen sine læsione justitiæ : alioquin habet locum illud (1) quod dicitur (Exod. XXIII. 3) : *Pauperis quoque non misereberis in judicio.*

QUÆSTIO LXIV.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE HOMICIDIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primò considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundò de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quòd aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem; quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo : facto quidem, cùm proximus læditur vel in persona propria, vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est; et primò de homicidio, per quod maximè nocetur proximo; et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. — 2° Utrùm occidere peccatorem sit licitum. — 3° Utrùm hoc liceat privatæ personæ, vel solùm publicæ. — 4° Utrùm hoc liceat clerico. — 5° Utrùm liceat alicui occidere seipsum. — 6° Utrùm liceat occidere hominem justum. — 7° Utrùm liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. — 8° Utrùm homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM OCCIDERE QUÆCUMQUE VIVENTIA SIT ILLICITUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 59, quæst. II, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 112 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus (Rom. XIII, 2) : *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundùm illud (Psal. CXLVI, 8) : *Qui producit in montibus fænum, et dat jumentis escam ipsorum.* Ergo mortificare quæcumque viventia videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quòd homo privatur vitâ. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eâdem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem vel ovem alterius statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet (Exod. XXII). Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 20, sub fin.) : « Cùm audimus : « *Non occides,* » non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nullâ nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est : *Non occides.* »

CONCLUSIO. — **Et plantas ad animalium usum, et ipsa animalia ad hominis sustentationem, vitâ privare licet.**

Respondeo dicendum quòd nullus peccat ex hoc quòd utitur re aliquâ ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quòd sicut in generatione hominis priùs est vivum, deinde animal, ultimò autem homo; ita etiam ea quæ tantùm vivunt, ut

(1) Ita communiùs. Al., *alioquin non haberet locum illud,* etc. fortè meliùs.

(2) Esse illicitum fuit error manichæorum, adeo ut nefas ducerent vel animalia bruta, vel herbas mortificare, propterea quòd præceptum, *non occides* sit generale; responsio negativa fide certa est.

plantæ, sunt communiter propter animalia; omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum (Polit. lib. I, cap. 5 et 7). — Inter alios autem usus maximè necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina; dicitur enim (Genes. I, 29) : *Ecce dedi vobis omnem herbam, et universa ligna, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terræ ;* et (Genes. IX, 3) dicitur : *Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 20. in fine), « justissimâ ordinatione Creatoris, et vita et mors eorum nostris usibus subditur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quam à seipsis agantur; sed semper aguntur, quasi ab alio, naturali quodam impulsu; et hoc est signum quòd sunt naturaliter serva et aliorum usibus accommodata.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua; unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT LICITUM OCCIDERE PECCATORES.

De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 1 et 3, et 1 2, quæst. C, art. 6 ad 3; et Cont. gent. lib. III, cap. 40, et Rom. XII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim (Matth. XIII) in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur (in Gloss. ord.). Sed omne quod est prohibitum à Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundùm divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundùm illud (Ezech. XVIII, 23, et XXXII, et XXXIII, 11) : *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.* Ergo videtur omnino esse injustum quòd peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundùm se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum (lib. Contra mendac. cap. 7), et per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6, parum ante fin.). Sed occidere hominem secundùm se malum est, quia ad omnes homines tenemur charitatem habere; amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4). Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXII, 18) : *Maleficos non patieris vivere ;* et (Psalm. C, 8) : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ* (2).

CONCLUSIO. — Peccatores occidere, non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), licitum est oc-

(1) Esus carnium videtur esse post diluvium introductus, ait B. Thomas (1 2, quæst. CII, art. 6 ad 2).

(2) Apostolus dicit quoque (Rom. XIII) : *Si malum feceris, time, non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit.*

cidere animalia bruta, inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quòd si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, putà cùm est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum enim fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur (I. Corinth. v, 6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, id est, bonis; quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni; vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quòd sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit contra Parmenianum (lib. III, cap. 2, à med.). Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quàm quòd boni simul occidantur. Quando verò ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licitè possunt mali occidi.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus secundùm ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundùm quòd ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro posse; illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit; eos verò qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit à dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundùm quòd est utile aliis, secundùm illud (Psal. XLVIII, 21) : *Homo, cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis;* et (Proverb. XI, 29) dicitur : *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundùm se malum (1) tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quàm bestia et plus nocet, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 2, et Ethic. lib. VII, cap. 6, in fine).

ARTICULUS III. — UTRUM OCCIDERE HOMINEM PECCATOREM LICEAT PRIVATÆ PERSONÆ (2).

De his etiam infra, quæst. LXV, art. 1 corp. et ad 2 et Sent. IV, dist. 37, quæst. II, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed (Exod. XXXII, 27) præcipit Moyses : *Occidat unusquisque fratrem, et amicum, et proximum suum*, pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis. ut dictum est

(1) Quæcumque hominis occisio non prohibetur, sed tantùm indebita. Hinc ipse D. Thomas ait (1 2, quæst. C, art. 8 ad 3) : Occisio hominis prohibetur in Decalogo secundùm quod habet rationem indebiti.

(2) Hic quæstio est de occisione malefactorum ad pœnam, non autem ad necessariam sui defensionem, ut colligi potest ex art. 7. Responsio negativa certa est.

(art. præc. ad 3). Sed occidere bestiam silvestrem, maximè nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quòd homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est (art. præc.). Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 26, in med. et cap. 21, in fin. et habetur expressè causâ 23, quæst. 8) : « Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tantò ampliùs, quantò sibi potestatem à Deo non concessam usurpare non timuit. »

CONCLUSIO. — Principibus et judicibus tantùm, non autem privatis personis, peccatores occidere licet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ; sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem; et ideo eis solùm licet malefactores occidere, non autem privatis personis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille aliquid facit, cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium (Cœl. hierarch. cap. 12, ex cap. 3 fortè colligitur, nam cap. 12 nihil tale). Et ideo, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 21), « non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti. » Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potiùs ille cujus auctoritate fecerunt; sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate judicis.

Ad *secundum* dicendum, quòd bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit silvestris; si verò sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideo indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad *tertium* dicendum, quòd facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundùm judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS IV — UTRUM OCCIDERE MALEFACTORES LICEAT CLERICIS (2).

De his etiam infra, quæst. LXX, art. 1 ad 1, et Sent. IV, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipuè debent implere quod Apostolus dicit (I. Corinth. IV, 16) : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi;* per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundùm illud (Psal. CXXXV, 10) : *Qui per*

(1) Juxta thomistas tyrannus occidi potest à quolibet privato, his positis conditionibus : 1° quòd certum sit tyrannum nullum habere jus ad regnum; 2° quòd non sit superior ad quem possit haberi recessus; 3° quòd tyranni occisioni respublica non contradicat; 4° quòd ex ejus occisione bene speretur tranquillitas reipublicæ, et non potiùs inde timeantur majora mala, ut sæpè accidit; quapropter raró consultum est tali remedio uti (Billuart).

(2) Id clericis prohibetur, sed tantùm de jure ecclesiastico, de quo plura exstant capitula, tit. *Ne clerici vel monachi* (lib. III Decret. et apud Gratianum, dist. 45).

cussit Ægyptum cum primogenitis eorum. Moyses etiam à Levitis fecit interfici (1) viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur (Exod. XXXII); et Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur (Num. XXV); Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec (I. Reg. XV); et Elias sacerdotes Baal (III. Reg. XVIII); et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat (I. Machab. II); et in novo Testamento Petrus Ananiam et Saphiram (Act. V). Ergo videtur quòd etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quàm temporalis, et Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licitè malefactores occidit, tanquam Dei minister, ut dicitur (Rom. XIII). Ergo multò magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licitè possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licitè suscepit aliquod officium, licitè potest ea quæ ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est (art. præc.). Ergo clerici, qui sunt terrarum principes, licitè possunt occidere malefactores.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Tim. III, 2) : *Oportet episcopum sine crimine esse... non vinolentum, non percussorem.*

CONCLUSIO. — Clericis, cùm sint ad altaris ministerium electi, ut novi Testamenti ministri, nullatenùs malefactores occidere licet.

Respondeo dicendum quòd non licet clericis occidere, duplici ratione: primò quidem quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi; qui *cùm percuteretur, non percutiebat,* ut dicitur (I. Petr. II, 23). Et ideo non competit ut clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum Dominum imitari, secundùm illud (Eccli. X, 2): *Secundùm judicem populi, sic et ministri ejus.* Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo ut sint idonei ministri novi Testamenti, debent à talibus abstinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt; in unoquoque tamen secundùm ejus congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licèt Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quòd omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propriâ auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundùm quam pœnæ corporales infligebantur; et ideo etiam eis occidere propriâ manu congruebat.

Ad *secundum* dicendum, quòd ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quàm sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem; et ideo non congruit eis quòd minoribus se ingerant.

Ad *tertium* dicendum, quòd prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quòd eorum auctoritate per alios exerceatur (2).

(1) Ita Mss. et editi veteres. Edit. Patav. addunt, *quasi.*

(2) Hinc dicitur (cap. *Episcopus*, tit. Ne clerici vel monachi in sexto): *licèt clericis causas sanguinis agitare non liceat, eas tamen (cùm jurisdictionem obtinent temporalem) debent et possunt metu irregularitatis cessante, aliis delegare.*

ARTICULUS V. — UTRUM LICEAT ALICUI OCCIDERE SEIPSUM (1).

De his etiam supra, quæst. LIX, art. 3 ad 2, et infra, quæst. CXXIV, art. 1 ad 2, et 3, quæst. XLVII, art. 6 ad 3; et Sent. IV, dist. 49, quæst. V, art. 3, quæst. II ad 6, et Hebr. XI, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd alicui liceat se ipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, inquantum justitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur (Ethic. lib. V, cap. 6, ad fin. et cap. ult.). Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quòd aliquis spontaneè minus periculum subeat, ut majus periculum vitet; sicut licitum est quòd aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur (Judicum XVI), qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet (Hebr. XI). Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea (II. Machab. XIV, 42), dicitur quòd Razias quidam seipsum interfecit; *eligens nobiliter mori potiùs quàm subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi.* Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed *contra* est quòd Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 20 in fin.): « Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est : *Non occides:* non alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quàm hominem occidit, qui seipsum occidit. »

CONCLUSIO. — Seipsum occidere, cùm sit contra Dei, et sui, ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.

Respondeo dicendum quòd seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. Primò quidem quia naturaliter quælibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quòd quælibet res naturaliter conservat se in *esse,* et corrumpentibus resistit quantùm potest. Et ideo quòd aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, quâ quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens. Secundò, quia quælibet pars id quod est. est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quòd seipsum interficit, injuriam communitati facit (2), ut patet per Philosophum (Ethic. lib. V, cap. ult. à princ.). Tertiò, quia vita est quoddam donum divinitùs homini attribuutm, et ejus potestati subjectum, qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vitâ privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus (3); et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundùm illud (Deut. XXXII, 39): *Ego occidam, et ego vivere faciam.*

Ad *primum* ergo dicendum quòd homicidium est peccatum, non solùm

(1) Certum est illud non esse licitum, contra quosdam de grege donatistarum qui existimabant suiipsius occisionem esse quoddam genus martyrii; unde *circumcelliones* seu *circuitores* fuerunt dicti.

(2) Ita quoque argumentatur J. J. Rousseau adversus sui occasionem vehementer increpans.

(3) Ita Plato exquisitissimè apud Phædonem.

quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati quam habere debet aliquis ad seipsum; et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui habet publicam potestatem potest licitè malefactorem occidere, per hoc quòd potest de ipso judicare. Nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium : et ideo licitè potest homo de seipso disponere quantùm ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus (1) de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ et maximè terribile est mors, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 6, à med.). Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum; tum quia in hoc sibi maximè nocet quòd sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus : tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur; quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum; non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit (2). Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quàm homicidium, et præcipuè sui ipsius; quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet : est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minùs certa; incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem quâcumque tentatione superveniente liberare à peccato.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 21, à med.), « nec Samson aliter excusatur, quòd seipsum cum hostibus ruinâ domûs oppressit, nisi quod latenter Spiritus sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat (3). Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur (4).

Ad *quintum* dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet quòd aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum; sed quòd aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem

(1) Ita cum codicibus editiones veteres. Recentiores anno 1600, habeat hoc additamentum : *Non tamen quantùm ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus*, etc.

(2) Si invitam jusseris violari, inquit, castitas mihi duplicabitur ad coronam (Brev. rom. XIII, decem.).

(3) Sunt qui Samsonem propterea excusant quia solùm intenderit occidere hostes, non autem seipsum; sed sententia August. quam hic refert B. Thomas verior ac expeditior videtur.

(4) Hinc dicitur de S. Apollonia (Brev. rom. XIII, feb.). Alacris in ignem sibi paratum, majori Spiritûs sancti flammâ intus accensâ, se injecit.

quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias (1) fuit); non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 8), et per Augustinum (De civ. Dei, lib. I, cap. 23).

ARTICULUS VI. — UTRUM LICEAT IN ALIQUO CASU INTERFICERE INNOCENTEM (2).

De his etiam 1 2, quæst. XCIV, art. 5 ad 2, et quæst. X, art. 8 ad 5, et Opusc. IX, quæst. LXXXVI, et Hebr. XI, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum*, ut dicitur (Eccli. I, 20). Sed Abraham commendatus est, quòd timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tantò majus videtur aliquod esse peccatum, quantò majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quàm innocenti qui de miseria hujus vitæ ad cœlestem gloriam transit per mortem. Cùm ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multò magis licet occidere innocentem vel justum.

3. Præterea, illud quod fit secundùm ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundùm ordinem justitiæ occidere innocentem : putà cùm judex, qui debet secundùm allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister, qui injustè condemnatum occidit, obediens judici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXIII, 7) : *Insontem et justum non occides.*

CONCLUSIO. — Justos et innocentes, cùm eorum vita bonum commune conservet atque promoveat, nullo pacto occidere licet.

Respondeo dicendum quòd aliquis homo dupliciter considerari potest : uno modo secundùm se; alio modo per comparationem ad aliud. Secundùm se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. Sed, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus habet dominium mortis et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat; sicut nec Deus, cujus est executor; et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad *secundum* dicendum, quòd in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quàm id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum, graviùs peccat quàm ille qui occidit peccatorem primò quidem. quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra

(1) Non desunt, ait Sylvius, qui Raziam in eo facto excusant; sed monendum existimamus non posse excusari, nisi per specialem Spiritûs sancti instinctum ita se habuerit.

(2) Certum est nunquam licere occidere innocentem, per se et ex intentione, nisi fortè specialis accesserit divina revelatio.

(3) Ex his inferendum est, supposito quòd tyrannus minaretur excidium civitatis nisi ipsa interficeret innocentem quem prosequeretur ad mortem, ut olim Constantius Athanasium, civitatem non posse illum innocentem occidere.

charitatem agit; secundò, quia injuriam infert ei qui est minùs dignus, et ita magis contra justitiam agit; tertiò, quia privat communitatem majori bono; quartò, quia magis Deum contemnit, secundùm illud (Lucæ x, 16): *Qui vos spernit, me spernit.* Quòd autem justus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentiùs examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundùm allegata (1) sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; aliàs excusarentur carnifices qui martyres occiderunt: si verò non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed judex, cui ministerium exhibet.

ARTICULUS VII. — UTRUM LICEAT ALICUI OCCIDERE ALIQUEM, SE DEFENDENDO (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. XI, art. 2, quæst. II ad 2 et 3

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulli liceat occidere aliquem, se defendendo. Dicit enim Augustinus ad Publicolam (epist. 47, al. 154, à med. et hab. caus. 23, qu. v : *De occidendis hominibus*) : « Ne ab eis quisquàm occidatur, non mihi placet consilium, nisi fortè sit miles, tua publicâ functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, acceptâ legitimâ potestate, si ejus congruat personæ. » Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea (De libero arbitrio, lib. I, cap. 5, vers fin.), dicitur : « Quomodo apud divinam providentiam à peccato liberi sunt qui pro his rebus, quas contemni oportet, humanâ cæde polluti sunt? » Eas autem res dicit esse contemnendas « quas homines inviti amittere possunt, » ut ex præmissis patet (eod. cap.). Horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus I papa, in Decretis, tit. *De clericis*, dicit (ut habetur in Decretis, dist. 50, cap. 6) : « De clericis, pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere; scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi. » Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem, se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm simplex fornicatio, vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut habetur (Matth. VII). Sed

(1) Ita sentiunt cum S. Thoma S. Raymundus, S. Antoninus, Sylvester qui asserit esse sententiam communem antiquorum theologorum et canonistarum; Turrecremata, Cajetanus, Soto et multi alii; sed id negant S. Bonaventura, Gousset (Théologie morale, tom. I, p. 557).

(2) Unicuique licitum est defendere propriam vitam cum occisione injusti invasoris, servato moderamine inculpatæ tutelæ. Pro hac sententia præter B. Doctorem citari possunt S. Bonaventura, S. Antoninus, Sylvester, Cajetanus, Soto, Estius, Sylvius, Natalis, Alexander, Tournély, et immensi penè alii contra paucos, Gerson, Richard. à S. Victore, Norisium, etc.

ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundùm illud (Rom. XII, 19) : *Non vos defendentes, charissimi.* Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed *contra* est quod (Exod. XXII, 2) dicitur : *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis.* Sed multò magis licitum est defendere propriam vitam quàm propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii (1).

CONCLUSIO. — Non licet quemquam occidere, se defendendo, nisi quis se defendere intendat cum moderamine inculpatæ tutelæ.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet unius actûs esse duos effectus, quorum alter solùm sit in intentione, alius verò sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundùm id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cùm sit per accidens, ut ex supra dictis patet (quæst. XLIII, art. 3, et 1 2, quæst. I, art. 3 ad 3). Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest : unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quòd intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cùm hoc sit cuilibet naturale quòd se conservet in *esse* quantùm potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non sit proportionatus fini (2). Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentiâ quàm oportet, erit illicitum. Si verò moderatè violentiam repellat, erit licita defensio; nam secundùm jura « vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ (3). Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quàm vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet, nisi publicâ auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet (art. 3 huj. quæst.), illicitum est quòd homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem; qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent, si privatâ libidine moveantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum à morte liberet; in quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta (arg. 2, ex lib. I, De libero arbitrio). Unde signanter dicit : *Pro his rebus*, in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd irregularitas consequitur actum homicidii, etiamsi sit absque peccato, ut patet in judice qui justè aliquem condemnat ad mortem; et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

(1) Nec id solùm ad legem speciali tolerantiâ pertinuisse putandum est sicut alia quædam, cùm repulsio violentiæ per vim ad jus naturæ pertinere dicatur in Decretis, dist. 1.

(2) Hoc est excedat finem, sive transgrediatur ultra finem, et sic non omnimodè bonam intentionem consequatur.

(3) Sicut supponit et explicat Innocentius III extrà De homicidio voluntario vel casuali, cap. *Significasti.*

(4) Vide Tridentini concilii sessionem 14, cap. 7.

Ad *quintum* dicendum, quòd ibi prohibetur defensio, quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa interl. dicit. : « Non vos defendentes, id est, non sitis referientes adversarios. »

ARTICULUS VIII. — UTRUM ALIQUIS CASUALITER OCCIDENS HOMINEM, INCURRAT HOMICIDII REATUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum. Legitur enim (Gen. IV), quòd Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Præterea (Exod. XXI, 22), dicitur : *Si quis percusserit mulierem prægnantem, et abortivum fecerit, si mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima.* Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea (in Decretis, dist. 50), inducuntur plures canones (1) quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ad Publicolam (epist. 47, al. 154, vers. fin.) : « Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputentur. » Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquod (2) facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

CONCLUSIO. — Casu aliquem occidens, homicidii reatum minimè incurrit, nisi rei illicitæ operam dederit, vel ad hoc evitandum minùs diligens fuerit.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Physic. lib. II, text. 49 et 50), « casus est causa agens præter intentionem. » Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundùm Augustinum (lib. De vera relig. cap. 14, in princ.), consequens est quòd casualia, inquantum hujusmodi, non sunt peccata. — Contingit tamen, id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum vel intentum, secundùm quòd causa per accidens dicitur removens prohibens. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debet, homicidium incurrit ; alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundùm jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum (3). Si verò det operam rei illicitæ (4), vel etiam det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam (5), non evadit homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum ; et ideo reatum homicidii non evasit.

(1) Putà canon *De his clericis* ex Nicolao I, canon *Studeat* ex eodem ; canon *Clerico* ex Urbano II ; canon *Eos* ex concilio Ancyrano ; et canon *Si qua* ex concilio Eliberitano, etc.

(2) Ita veteres edit. ex codicibus, et Patavinæ ambæ. Nicolai cum aliis : *Ut per bonum aliquod quod facimus*, etc.

(3) Sic declaratum est in jure, cap. *Supra contingit*, dist. 50, cap. *Dilectus*, cap. *Ex litteris*, cap. *Joannis*, tit. De homicidio.

(4) Restringenda est hæc conclusio ad eam rem illicitam quæ naturâ suâ est periculosa et via quædam ad homicidium, quemadmodùm Cajetanus ad hunc locum annotat.

(5) Ita Alexander III, cap. *Presbyterum*, Clemens III, cap. *Ad audientiam*, eod. tit. De homicidio.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ; et ideo si sequatur mors vel mulieris, vel puerperii animati (1), non effugiet homicidii crimen, præcipuè cùm ex tali percussione in promptu sit (2), quòd mors sequatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUÆSTIO LXV

DE MUTILATIONE MEMBRORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De mutilatione membrorum.—2° De verberatione. — 3° De incarceratione. — 4° Utrùm peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quòd committitur in personam conjunctam aliis.

ARTICULUS I. — UTRUM MUTILARE ALIQUEM MEMBRO SUO, IN ALIQUO CASU POSSIT ESSE LICITUM (3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 4 et 30, et lib. IV, cap. 21), quòd « peccatum committitur per hoc quòd receditur ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est contra naturam. » Sed secundùm naturam à Deo institutum est quòd corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quòd sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 9). Sed non licet aliquem privare animâ, occidendo ipsum, nisi publicâ potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi fortè secundùm publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet alicui mutilare se membro propter salutem animæ; puniuntur enim secundùm statuta Nicæni concilii (part. I, sect. 4, can. 1), qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXI, 24) : *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.*

CONCLUSIO. — Non licet aliquem quovis membro mutilare, nisi publicis personis : privatis autem, non nisi de licentia ejus cujus est membrum, in casu, quo membri putredo totius corporis saluti adversatur.

Respondeo dicendum quòd cùm membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundùm quòd expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quòd sit nocivum; putà cùm membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non

(1) Ita cum codicibus Tarrac. et Alcan. edit. Patav. optimè. Al., *pueri animati.*

(2) Ita veteres edit. ex Mss. Al., *certum sit.*

(3) Mutilatio membrorum est omninò illicita, etiam pro vitando quocumque peccato. Hinc illud in constitutionibus quæ apostolis adscribuntur damnatum est et à conc. Nicæno ita fuit decretum (can. I) : *Si quis sanus seipsum abscidit: hic (etiamsi in clero) cessare debet : et ex hoc nullum talem ordinari.*

potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cujus est pars, ut supra dictum est (quæst. LXI, art. 1, et quæst. præc. art. 2 et 5), potest contingere quòd abscissio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licitè privatur totaliter vitâ propter aliquas majores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum (1); quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo, et omnes partes ejus. Si verò membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare (2) de salute ejus qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est contra particularem naturam, esse secundùm naturam universalem : sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cùm tamen sit secundùm naturam universalem; et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundùm naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad *secundum* dicendùm, quòd totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis; sed ad ipsam potiùs omnia quæ sunt hominis ordinantur; et ideo privare aliquem vitâ in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis; et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quàm per membri præcisionem, quia peccatum subjacet voluntati. Et ideo in nullo casu (3) licet membrum præscindere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus (hom. LXIII, circ. med.), exponens illud (Matth. XIX): *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum,* dicit : « Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem; maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit : etenim homicidæ sunt qui talia præsumunt. » Et postea subdit : « Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior; aliunde enim habet fontes sperma, quod in nobis est; et præcipuè à proposito incontinenti et mente negligente; nec ita abscissio membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum (4). »

(1) Nullus est vitæ suæ et membrorum dominus, neque habet potestatem liberè de illis disponendi.

(2) Ut pater de membro filii, tutor de membro pupilli, quia tenentur salutem illorum curare, etiamsi fortassè subditi repugnarent.

(3) Praxis fuit præsertim in Italia pueros evirare, ut illis sit vox magis sonora, cantuique aptior, sed hoc meritò improbat S. Alphonsius (lib. III, nº 374).

(4) Ita quoque ratiocinantur Augustinus, Basilius, Cyrillus et omnes alii Patres quorum sententia hìc menti D. Thomæ est omninò consentanea.

ARTICULUS II. — UTRUM LICEAT PATRIBUS VERBERARE FILIOS, AUT DOMINIS SERVOS.

De his etiam infra, quæst. LXXII, art. 2 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus (Ephes. VI, 4) : *Vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros;* et infra subdit : *Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas.* Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. X, cap. ult. ante med.), quòd « sermo paternus habet solùm admonitionem, non autem coactionem. » Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 2). Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. XIII, 24) : *Qui parcit virgæ, odit filium suum;* et infra (XXIII, 13) : *Noli subtrahere à puero disciplinam. Si enim percusseris eum virgâ, non morietur; tu virgâ percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis;* et (Eccli. XXXIII, 28) dicitur : *Servo malevolo tortura et compedes.*

CONCLUSIO. — Cùm filius subditus sit potestati patris, servus autem potestati domini, licet patribus filios, dominis servos aliquando verberare.

Respondeo dicendum quòd per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur; aliter tamen quàm in mutilatione. Nam mutilatio tollit corporis integritatem : verberatio verò tantummodo afficit sensum dolore; unde multò minus nocumentum est quàm mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam. Nullus autem justè punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subjectus. Et ideo verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licitè potest verberare pater filium, et dominus servum causâ correptionis et disciplinæ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm ira sit appetitus vindictæ, præcipuè concitatur ira, cùm aliquis se reputat læsum injustè, ut patet per Philosophum (Rhetor. lib. II, cap. 2, parum à princ.). Et ideo per hoc quòd patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causâ disciplinæ, sed quòd non immoderatè eos affligant verberibus (2). Quod verò indicitur dominis, quòd remittant servis minas, potest dupliciter intelligi : uno modo, ut remissè minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ; alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est; quod pertinet ad hoc quòd judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd major potestas majorem debet habere

(1) Licet quoque magistris discipulos verberare dummodò hæc moderata sit correptio, nam parentum locum tenent. At idem de fratre natu majore non est dicendum ergà fratres minores, nisi hanc à patre potestatem acceperit, aut patre mortuo, vel absente, familiam ipse gubernet.

(2) His antiquum jus exploditur quo vitæ mortisque potestas parentum arbitrio super infantes immeritò fuerat concessa.

coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi; et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundùm leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum, et hujusmodi est verberatio (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solùm ejus cui alterius cura committitur; et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

ARTICULUS III. — UTRUM LICEAT ALIQUEM HOMINEM INCARCERARE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est (1 2, quæst. XVIII, art. 2). Sed homo habens naturalem arbitrii libertatem est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana justitia regulari debet ex divina. Sed, sicut dicitur (Eccli. XV, 14) : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Ergo videtur quòd non est aliquis coercendus vinculis, vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, à quo quilibet potest alium licitè impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quòd cohiberetur à malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare : quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed *contra* est quod (Lev. XXIV) legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

CONCLUSIO. — Hominem incarcerare, vel vi aliquà detinere, secundùm justitiæ ordinem quidem licet; at contra illum ordinem, est illicitum.

Respondeo dicendum quòd in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primò quidem integritas corporalis substantiæ; cui detrimentum affertur per occisionem, vel mutilationem; secundò delectatio, vel quies sensûs; cui opponitur verberatio, vel quodlibet sensum dolore afficiens (2); tertiò motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem, vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum, nisi fiat secundùm ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo qui abutitur potestate sibi datâ, meretur eam amittere; et ideo homo (3) qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus quandoque secundùm ordinem suæ sapientiæ peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundùm illud (Job, V, 12) : *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant :* quandoque verò eos permittit quod voluerint agere; et similiter secundùm humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd detinere hominem ad horam (4) ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet; sicut cùm aliquis detinet

(1) Si culpæ gravitas graviorem pœnam repetat, tum filius potestati civili tradendus est et de illius sorte auctoritate publicâ statuetur.

(2) Ita legit Nicolai. Recentiores aliquæ editiones : *sensum doloris efficiens.*

(3) Ita cod. Alcan. optimè Al., *homini.*

(4) Qui habent aliquid superioritatis, ut parentes et magistri, possunt per aliquod tempus domi suæ recludere et detinere filios et filias, servos et ancillas, tum ut corripiantur, tum ut à malo quod conceperunt abstinerent, sed eos in carcerem detrudere nequeunt.

aliquem ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere, vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius : quia per hoc impeditur non solùm à malis faciendis, sed etiam à bonis agendis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR EX HOC QUOD PRÆDICTÆ INJURIÆ INFERUNTUR IN PERSONAS ALIIS CONJUNCTAS (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non aggravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quàm quod infertur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipuè reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt; unde dicitur (Eccli. xxxv, 17) : *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitûs.* Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quòd infertur injuria personis conjunctis, non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona : propterea potest ei aliquid esse voluntarium (2) quod est contra voluntatem principalis personæ; ut patet in adulterio, quod placet uxori, et displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in voluntaria (3) commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minùs habent de ratione peccati.

Sed *contra* est quod (Deut. xxviii, 32) ad quamdam exaggerationem dicitur : *Filii tui et filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.*

CONCLUSIO. — Qui aliquem lædit multis conjunctum, graviùs peccat, cæteris paribus, quàm ille, qui lædit aliquem non tam multis conjunctum; nisi fortè talis sit in dignitate constitutus, vel damnum illatum in magnitudine emineat.

Respondeo dicendum quòd quantò aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tantò gravius est peccatum : et inde est quòd gravius est peccatum, si aliquis percutiat principem, vel offendat, quàm si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxiii, art. 9). Cùm autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas; et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quòd secundùm aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd injuria illata in personam conjunctam minùs est nociva personæ cui conjungitur, quàm si in ipsam immediatè inferretur; et ex parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quòd aliam personam secundùm se lædit.

Ad *secundum* dicendum, quòd injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem

(1) Non hic quærit S. Doctor an gravius sit peccatum occidere aut verberare parentes vel consanguineos inferiores quàm extraneos; sed sermo est an sit gravior injuria facta in personam aliquibus aliis conjunctam, quàm quæ committitur in personam separatam, seu nulli conjunctam.

(2) Ita codd. Cam. et Alc. Al., *potest enim aliquid ei esse voluntarium,* etc.

(3) Ita passim Cod. Alc. *in involuntaria:* quam lectionem probant theologi. Vid. inf. quæst. lxxiii, art. 1 ad 1.

nocumentum hujusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad *tertium* dicendum, quòd per hoc quòd uxor voluntariè consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et injuria ex parte ipsius mulieris; gravius enim esset, si adulter violenter eam opprimeret; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur (I. Cor. VII, 4). Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quia non solùm justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu De temperantia (quæst. CLIV, art. 8) (1).

QUÆSTIO LXVI.

DE PECCATIS JUSTITIÆ OPPOSITIS QUÆ FIUNT IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO ET RAPINA, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus; scilicet de furto et rapina. Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. — 2° Utrùm licitum sit quòd aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. — 3° Utrùm furtum sit occulta acceptio rei alienæ. — 4° Utrùm rapina sit peccatum specie differens à furto. — 5° Utrùm omne furtum sit peccatum. — 6° Utrùm furtum sit peccatum mortale. — 7° Utrùm liceat furari in necessitate. — 8° Utrùm omnis rapina sit peccatum mortale. — 9° Utrùm rapina sit gravius peccatum quàm furtum.

ARTICULUS I. — UTRUM NATURALIS SIT HOMINI POSSESSIO EXTERIORUM RERUM.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 2 fin. et cap. 27 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundùm illud (Psal. XXIII, 1) : *Domini est terra*, etc. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius exponens verbum divitis dicentis (Luc. XII) : *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea*, dicit (in serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*, vers. fin.) : « Dic mihi, quæ tua? unde ea sumens in vitam tulisti? » Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit (De Trin. lib. I, seu De fide ad Grat. cap. 1, circa med.), « dominus nomen est potestatis. » Sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. VIII, 8) : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis.

CONCLUSIO. — Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantùm ad naturam earum, sed quantùm ad usum, quo ipsis secundùm rationem et voluntatem uti potest ad suum commodum et utilitatem.

Respondeo dicendum quòd res exterior potest dupliciter considerari : uno modo quantùm ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solùm divinæ, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantùm ad usum ipsius rei; et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem (2) potest uti rebus exterioribus ad suam utili-

(1) B. Thomas de injuriis corpori allatis tractans nihil dixit expressè de vulneratione, sed non dubium est hanc injuriam sub verberatione ab eo fuisse comprehensam, siquidem per verberationem intelligit *quodlibet sensum dolore afficiens* (Vid. art. 3).

(2) Liberum arbitrium est dominii fundamentum : hinc nulla irrationalis creatura est

tatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (quæst. LXIV, art. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat (Polit. lib. I, cap. 5), quòd possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundùm rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione (Gen. I, 26), ubi dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et præsit piscibus maris*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundùm suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem : et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantùm ad potestatem utendi ipsis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd dives ille reprehenditur ex hoc quòd putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet à Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantùm ad naturas ipsarum; quod quidem dominium solo Deo convenit, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM LICEAT ALICUI REM ALIQUAM QUASI PROPRIAM POSSIDERE (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 27 fin. et Opusc. XX, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundùm jus naturale omnia sunt communia; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit exponens prædictum verbum divitis (loc. cit. art. præc. arg. 2) : « Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse. » Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit (serm. 64 de Temp. versùs fin.), et habetur in Decretis, (dist. 47, cap. *Sicut hi*) : « Proprium nemo dicat, quod est commune. » Appellat autem commune res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quòd aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed *contra* est quòd Augustinus dicit (lib. De hæresibus, hæresi 40) : « Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissimè vocaverunt, eò quòd in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes; quales habet catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos. » Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quòd non liceat homini propria possidere.

CONCLUSIO. — Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, impius tamen est et erroneum asserere ipsum non posse quidpiam proprium habere, quoad potestatem procurandi et dispensandi.

capax dominii. Amentes vel pueri, quia potentiis rationalibus intellectu et voluntate sunt præditi, capaces dominii habentur, quamvis ejus actualem usum non habeant.

(1) Sic enim dominium apud jurisconsultos definitur, *jus vel facultas re propriâ utendi ad quemlibet usum lege permissum idque in commodum proprium*.

(2) Ad fidem pertinet licere aliquid possidere tanquam proprium, quod patet ex Scripturis et ex traditione.

Respondeo dicendum quòd circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantùm ad hoc licitum est quòd homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria : primò quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quàm id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum: alio modo, quia ordinatiùs res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ; esset autem confusio, si quilibet indistinctè quælibet procuraret: tertiò, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re suâ contentus est. Unde videmus quòd inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentiùs jurgia oriuntur (1). — Aliud verò quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum ; et quantùm ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit (I. Timoth. ultimo, 17) : *Divitibus hujus sæculi præcipe..... facilè tribuere, communicare de bonis*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundùm jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundùm humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 2 et 3). Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicitè ageret; sed ex hoc illicitè agit, quòd alios prohibet; et similiter dives non illicitè agit, si præoccupans possessionem rei, quæ à principio erat communis, aliis etiam communicet; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscretè prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit : « Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille verò patientiæ præmiis coronetur? »

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm dicit Ambrosius : « Nemo proprium dicat quod est commune, » loquitur de proprietate quantùm ad usum; unde subdit : « Plus quàm sufficeret sumptui, violenter obtentum est. »

ARTICULUS III.— UTRUM SIT DE RATIONE FURTI OCCULTÈ ACCIPERE REM ALIENAM (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de ratione furti occultè accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut è contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam dicitur (Isa. III, 9) : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, Ambrosius dicit (serm. 64 de Temp. prope fin. et habetur in Decret. distinct. 47, cap. *Sicut hi*) : « Non minùs est criminis habenti tollere, quàm, cùm possis et abundans sis, indigentibus denegare. » Ergo

(1) Ita ratiocinatur Aristoteles adversus Platonem qui proprietatem impugnaverat, rerum ordinem alium excogitans quo omnia omnibus forent communia.

(2) Jure gentium hanc rerum divisionem fuisse factam communiter docent theologi. Hinc (lib. I Digest. tit. 1) dicitur : *Ex hoc jure gentium discretas esse gentes; regna condita ; dominia distincta; agris terminos positos.* Ju civile proprietatis, sive transmissioni, sive usu regulas addidit, unde dicit Augustinus (tract. V in Joan.) : *Quòd hæc villa sit mea et illa tua, est ex jure imperatorum.*

(3) Sub *acceptione* hìc intelligitur detentio, juxta doctrinam B. Thomæ, ut patet ex dictis ad 2.

sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est. putà rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injustè ablata. Non est ergo de ratione furti quòd sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *F*) : « Fur à furvo (1) dictus est, id est, à fusco; nam noctis utitur tempore. »

CONCLUSIO. — **Furtum est alienæ rei occulta ablatio.**

Respondeo dicendum quòd ad rationem furti tria concurrunt : quorum primum convenit ei secundùm quòd contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est, et ex hoc competit ei quòd usurpet alienum. Secundum verò pertinet ad rationem furti, prout distinguitur à peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio, et secundùm hoc competit furto quòd sit circa rem possessam; si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars (sicut si amputet membrum), vel sicut persona conjuncta (ut si auferat filiam, vel uxorem), non habet propriè rationem furti. — Tertia differentia est quæ complet rationem furti, ut scilicet occultè usurpetur alienum; et secundùm hoc propriè ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd occultatio quandoque quidem est causa peccati, putà cùm quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo; et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati; et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad *secundum* dicendum, quòd detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta; et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet, id quod est simpliciter unius, secundùm quid esse alterius; sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantùm ad custodiam; et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis non simpliciter, sed quantùm ad detentionem.

ARTICULUS IV. — UTRUM FURTUM ET RAPINA SINT PECCATA DIFFERENTIA SPECIE (3).

De his etiam infra, art. 9 corp. et quæst. LXXIII, art. 1 corp. et ad 2, et II. Cor. XIII.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundùm occultum et manifestum; furtum enim importat occultam acceptionem; rapina verò violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum, occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut supra dictum est (1 2, quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 6). Sed furtum et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum; unde et Isidorus dicit (Etymolog. lib. x, ad litt. *R*), quòd

(1) *A furvo* scilicet *à nigro* seu *atro*, alii hanc vocem deducunt à fero, quod fur ferat, id est, referat quidpiam.

(2) Additur *occulta* ut furtum à rapina distinguatur, ut patet ex art. sequenti.

(3) Sunt aliæ injustitiarum species, sed omnes aliæ, quæcumque sint, ad hæc duo referri possunt, ut patet ex his verbis Catechismi. conc. Trident. : *De his duobus, furto et rapinâ, dixisse satis erit : ad quæ tanquam ad caput reliqua referuntur* (*De præcepto*, VII).

« raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta. » Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publicè, sive occultè. Ergo et res possessa rapi dicitur, sive occultè, sive publicè rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 2, in fin.) distinguit furtum à rapina, ponens furtum occultum, rapinam verò violentam.

CONCLUSIO. — **Furtum et rapina non eadem, sed diversæ species sunt, quod furtum in sua ratione includat ignorantiam ejus, cui fit injuria; rapina verò violentiam.**

Respondeo dicendum quòd furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, inquantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur injustum volens, ut probatur (Ethic. lib. v, cap. 9, ante med.). Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quòd acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur; scilicet per ignorantiam et violentiam, ut habetur (Ethic. cap. 1). Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ; et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis remotus rapinæ et furti idem est. Sed hoc non sùfficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis: raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur verò per astutiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur: et ideo si sit occultus ex parte aliorum, à quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICULUS V. — UTRUM FURTUM SEMPER SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. CXVIII, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 42, quæst. XII, art. 3 corp. et De malo, quæst. X, art. 2 corp. et quæst. XV, art. 2 corp. princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim (Eccli. xv, 21): *Nemini mandavit impiè agere.* Sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim (Exod. XII, 35): *Fecerunt filii Israel, sicut præceperat Dominus Moysi..., et exspoliaverunt Ægyptios.* Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundùm naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt (§ 18, 39, et 46, De rerum divis.). Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare, cùm non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur, etiamsi aliquis rem suam occultè accipiat ab altero detentam, vel custoditam. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. xx, 15): *Non furtum facies.*

CONCLUSIO. — **Furtum, cùm semper justitiæ adversetur, semper quoque peccatum necessariò est.**

Respondeo dicendum quòd si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet: primò quidem propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est; et sic furtum justitiæ opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ; secundò, ratione doli, seu fraudis, quam fur committit, occultè et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quòd omne furtum est peccatum.

(1) Ex his concludendum est rapinam describi posse: *injusta rei alienæ per violentiam ablatio.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd accipere rem alienam vel occultè vel manifestè, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum per hoc quòd sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multò minùs furtum fuit quòd filii Israel tulerunt spolia Ægyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant; et ideo signanter dicitur (Sap. x, 20): *Justi tulerunt spolia impiorum* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd circa res inventas est distinguendum: quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ quæ inveniuntur in littore maris, et talia occupanti conceduntur; et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor; nisi quòd secundùm leges civiles (2) tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola Evangelii dicitur (Matth. xiii), de inventore thesauri absconditi in agro, quòd emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum. Quædam verò res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis; et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum; et similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licèt sibi eas retineat, non committit furtum: aliàs autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quadam homil. (serm. xix, De verb. Apost. cap. 8, à med. et habetur xiv, quæst. 5, cap. 6): « Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum eam vel ad ostendendum se esse innoxium; unde manifestum est quòd peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui verò furtim accipit rem suam apud alium injustè detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet, et ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum; sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso (3). Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS VI. — UTRUM FURTUM SIT PECCATUM MORTALE (4).

De his etiam locis sup. art. 1 inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim (Proverb. vi, 30): *Non grandis est culpa, cùm quis furatus fuerit.* Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solùm pœna damni, secundùm illud (Exod. xxii, 1): *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem..., quinque boves pro uno bove restituet, quatuor oves pro una ove.* Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quòd pro furto alicujus parvæ rei (putà unius acûs, vel unius pennæ) aliquis puniatur morte æternâ. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd nullus damnatur secundùm divinum judicium nisi

(1) Ita B. Thomas (1 2, quæst. xciv, art. 5 ad 2, et quæst. c, art. 8 ad 3). Cur autem Deus ejusmodi hæc Israelitis donaverit, causa exprimitur (Sap. x).

(2) Verum in eo casu lex civilis non obligat nisi post judicis sententiam.

(3) Communiter tamen docent theologi, positis ponendis, compensationes occultas aliquandò esse licitas. Ita S. Antoninus, Cajetanus, Bannès, Sylvius, Wiggers et omnes thomistæ.

(4) Certum est furtum ex genere suo esse peccatum mortale.

pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundùm illud (Zach. v, 3): *Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ; quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur* (1). Ergo furtum est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Cùm furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est (quæst. XXIV, art. 5, et 1 2, quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXXVII, art. 3), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundùm quòd est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei, secundariò verò in dilectione proximi; ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium charitati, est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd furtum dicitur non esse grandis culpa, duplici ratione: primò quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra patebit (art. seq.). Unde subditur : *Furatur enim, ut esurientem impleat animam.* Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure quòd *deprehensus reddet septuplum; qui autem adulter est, perdet animam suam.*

Ad *secundum* dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quàm retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio quod est secundùm veritatem in peccantes. Et ideo secundùm judicium præsentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solùm pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem; et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundùm præsens judicium pœna mortis, nisi ubi furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ; et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super Joannem (tract. 50, à med.); et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet (Exod. XXI).

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod modicum est, ratio apprehendit quasi nihil (2). Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtivè hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari à peccato mortali; si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo (3), etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS VII. — UTRUM LICEAT ALICUI FURARI PROPTER NECESSITATEM (4).

De his etiam infra, quæst. CX, art. 5 ad 4, et Sent. IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. IV ad 2 et art. 4, quæst. II ad 2, et art 5, quæst. I corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed extra

(1) Dicit quoque Apostolus (I. Cor. VI) : *Neque fures... neque rapaces regnum Dei possidebunt.*

(2) Valor aut quantitas rei ablatæ ad peccatum mortale necessaria non potest facilè determinari. Attamen communiter accipitur rem quinque francis æquivalentem esse apud nos sufficienter gravem, ut qui eam subripit mortaliter peccet.

(3) Hinc peccat mortaliter, ut ait Sylvius, qui parum quidem aufert, sed venerat eo animo ut multum auferret vel venit cum animo sæpius redeundi et parva sæpius auferendi.

(4) Certum est furtum nunquam esse licitum. Nam si quis in extrema necessitate constitutus rem alienam surripit, non est furtum.

De furtis (can. 3), dicitur : « Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres. Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, ad fin.), quòd « quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia, » inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundùm se malum non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licitè furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quòd aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit (lib. Contra mendacium, cap. 7, circa med.). Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed *contra* est quòd in necessitate sunt omnia communia; et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat propter necessitatem sibi factam communem.

CONCLUSIO. — Potest homo in extrema constitutus necessitate, ea quæ aliis supersunt, sive manifestè, sive occultè accipere, absque alicujus furti aut rapinæ reatu.

Respondeo dicendum quòd, ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundùm autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quòd ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit (serm. 64, de Temp. sub fin. et habetur in Decret. distinct. 47, cap. *Sicut hi*) : « Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis. » — Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. — Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (putà cùm imminet personæ periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licitè potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifestè sive occultè sublatis; nec hoc propriè habet rationem furti vel rapinæ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd uti re alienâ occultè acceptâ in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, propriè loquendo, quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad *tertium* dicendum, quòd in casu similis necessitatis etiam potest quis occultè rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM RAPINA POSSIT FIERI SINE PECCATO (3).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd rapina possit fieri sine pec-

(1) Sed hic agitur tantùm de his qui extremam necessitatem, id est periculum mortis patiuntur. Hinc damnata est ab Innocente XI hæc propositio : *Permissum est furari non solùm in extrema necessitate, sed etiam in gravi.*

(2) Animadvertendum est transactâ necessitate, rem consumptam sive illius pretium domino restituendum esse, si ille qui necessitatem passus est, hujus restitutionis efficiendæ facultatem habeat.

(3) Responsio negativa certa est, ut patet ex supra dictis.

cato. Præda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundùm prædicta (art. 4 hujus quæst.). Sed prædam accipere ab hostibus licitum est; dicit enim Ambrosius (lib. De patriarchis, seu lib. I de Abraham, cap. 3, circa fin.): « Cùm præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia, » scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum; dicit enim Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam (93, al. 48, aliquant. ante fin.): « Res falsò appellatis vestras, quas nec justè possidetis, et secundùm leges terrenorum regum amittere jussi estis. » Ergo videtur quòd ab infidelibus aliquis licitè rapere possit.

3. Præterea, terrarum principes multa à suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quòd in hoc peccent, quia sic ferè omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed *contra* est quòd de quolibet licitè accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina, secundùm illud (Isa. LXI, 8 : *Ego Dominus diligens judicium, et odio habens rapinam in holocaustum.* Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

CONCLUSIO. — Peccat semper privata persona, aliquid per violentiam rapiendo.

Respondeo dicendum quòd rapina quamdam violentiam et coactionem importat, per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem; et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publicâ potestate, illicitè agit, et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus verò potestas publica committitur ad hoc quòd sint justitiæ custodes; et ideo non licet eis violentiâ et coactione uti, nisi secundùm justitiæ tenorem; et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives, malefactores puniendo; et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cùm non sit contra justitiam. Si verò contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicitè agunt, et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd circa prædam distinguendum est; quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur; quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent (1). Dicit enim Augustinus (lib. De verbis Domini, serm. 19, circa princ. et habetur cap. *Militare*, 23, quæst. I), quòd « propter prædam militare peccatum est. » Si verò illi qui prædam accipiunt, habeant bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd intantum aliqui infideles res suas injustè possident, inquantum eas secundùm leges terrenorum principum amittere jussi sunt (2); et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privatâ auctoritate, sed publicâ.

Ad *tertium* dicendum, quòd si principes à subditis exigant quod eis se-

(1) Ut deprædatio sit legitima necesse est ut à duce exercitûs justè permittatur.

(2) Hic quæstio est de infidelibus qui jure et facto principibus christianis erant subditi; nam infidelitas non per se reddit infideles dominii incapaces.

cundùm justitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina (1); si verò aliquid principes indebitè extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. IV, cap. 4, in princ.): « Remotâ justitiâ, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna? » Et (Ezech. XXII, 27) dicitur : *Principes ejus, in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam.* Unde ad restitutionem tenentur, sicut et latrones; et tantò graviùs peccant quàm latrones, quantò periculosiùs et communiùs contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

ARTICULUS IX. — UTRUM FURTUM SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM RAPINA.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 3 ad 2, et quæst. CXVI, art. 2 ad 1, et quæst. CXIV, art. 2 ad 1.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd furtum sit gravius peccatum quàm rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum; quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 4 et 5). Ergo furtum est gravius peccatum quàm rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. ult. circa princ.). Sed magis verecundantur homines de furto quàm de rapina. Ergo furtum est turpius quàm rapina.

3. Præterea, quantò aliquod peccatum pluribus nocet, tantò gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solùm impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quàm rapinæ.

Sed *contra* est quòd secundùm leges graviùs punitur rapina quàm furtum.

CONCLUSIO. — Rapina gravius peccatum est furto, non modò ratione involuntarii, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis.

Respondeo dicendum quòd rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est (art. 4 et 6 huj. quæst.), propter involuntarium, quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur; ita tamen quòd in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quàm per ignorantiam, quia violentia directiùs opponitur voluntati quàm ignorantia (2). Et ideo rapina est gravius peccatum quàm furtum. Est et alia ratio, quia per rapinam non solùm infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam, sive injuriam; et hoc præponderat fraudi, vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quàm de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum; et ideo minùs verecundantur de rapina quàm de furto.

Ad *tertium* dicendum, quòd, licèt pluribus possit noceri per furtum quàm per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quàm per furtum; unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

(1) Justorum vectigalium defraudatio est è contra peccatum mortale, nisi levitas materiæ excuset. Quando exoritur dubium circa vectigalium justitiam, semper pro lege et legislatore statuendum est.

(2) Hinc raptorum quàm furum pœna longè gravior fuit constituta per leges quæ variæ contra utrosque in jure recensentur.

QUÆSTIO LXVII.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVÆ JUSTITIÆ, ET PRIMO DE INJUSTITIA JUDICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt (1) in verbis quibus læditur proximus; et primò de his quæ pertinent ad judicium; secundò de nocumentis verborum quæ fiunt extra judicium. Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primò quidem de injustitia judicis in judicando. Secundò, de injustitia accusatoris in accusando. Tertiò, de injustitia ex parte rei in sua defensione. Quartò, de injustitia testis in testificando. Quintò, de injustitia advocati in patrocinando. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus. — 2° Utrùm liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur. — 3° Utrùm judex possit aliquem justè condemnare non accusatum. — 4° Utrùm licitè possit pœnam relaxare.

ARTICULUS I. — UTRUM QUIS POSSIT JUSTÈ JUDICARE EUM QUI NON EST SIBI SUBJECTUS (2).

De his etiam supra, quæst. LX, art. 6, et Sent. IV, dist. 17, quæst. III, art. 5, quæst. IV, et dist. 48, quæst. I, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim (Dan. XIII), quòd Daniel seniores de falso testimonio convictos suo judicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli; quinimò ipsi erant judices populi. Ergo aliquis potest licitè judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus : quinimò ipse erat *Rex regum, et Dominus dominantium*. Sed ipse exhibuit se judicio hominis. Ergo videtur quòd aliquis licitè possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea, secundùm jura quilibet sortitur forum secundùm rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci; putà cùm alterius est diœcesis, vel cùm est exemptus. Ergo videtur quòd aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

Sed *contra* est quod Gregorius super illud (Deuter. XXIII) : *Si intraveris segetem*, etc., dicit (in Regist. lib. XII, epist. 31, interrogat. 9, et hab. cap. *Scriptum est*, 6, quæst. III) : « Falcem judicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa. »

CONCLUSIO. — Nullus aliquem judicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem, vel commissionem subjectus sit.

Respondeo dicendum quòd sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. X, cap. ult.), ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam judicis; alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licitè in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publicâ potestate; et qui eâ funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam sive per commissionem (3). Et ideo manifestum

(1) Al., *consistit*.

(2) Judicium illud dicitur *usurpatum*, ut videre est in conc. Trid. (sess. XXV De reform. cap. 20 et in decret. extra lib. II, tit. 2 *De foro competenti*).

(3) Per commissionem seu delegationem vel divinam, vel humanam; divinam sicut Moyses interfecit Ægyptum (Exod. II); humanam, sicut provinciæ integræ nuntio apostolico subjiciuntur.

est quòd nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino; quod signatur per hoc quod ibidem dicitur quòd *suscitavit Dominus spiritum* (1) *pueri junioris*.

Ad *secundum* dicendum, quòd in rebus humanis aliqui propriâ sponte possunt se subjicere aliorum judicio, quamvis non sint eis superiores; sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros; et inde est quòd necesse est arbitrium pœnâ vallari; quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propriâ sponte humano judicio se subdidit; sicut etiam et Leo papa se judicio imperatoris subdidit (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi sit exemptus; nisi fortè delinquat in re aliqua exempta, putà in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per ordinarium justè condemnari.

ARTICULUS II. — UTRUM JUDICI LICEAT JUDICARE CONTRA VERITATEM QUAM NOVIT, PROPTER EA QUÆ IN CONTRARIUM PROPONUNTUR (3).

De his etiam supra, quæst. LXIV, art. 6 ad 3, et Sent. IV, dist. 27, quæst. I, art. 2, quæst. IV ad 3, et 3, et quodl. V, art. 15 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd judici non liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim (Deut. XVII, 9): *Venies ad sacerdotes levitici generis et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis, qui indicabunt tibi judicii veritatem.* Sed quandoque alia proponuntur contra veritatem, sicut cùm aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet judici judicare secundùm ea quæ proponuntur et probantur contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in judicando debet divino judicio conformari, quia *Dei judicium est,* ut dicitur (Deut. I, 17). Sed *judicium Dei est secundùm veritatem,* ut dicitur (Rom. II, 2); et Isa. XI, 3, prædicitur de Christo: *Non secundùm visionem oculorum judicabit, neque secundùm auditum aurium arguet; sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ.* Ergo judex non debet secundùm ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate; unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundùm illud (I. Timoth. V, 24): *Quorumdam hominum peccata manifesta sunt præcedentia ad judicium.* Si ergo judex per se cognoscit veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundùm veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut habitum est (part. I, quæst. LXXIX, art. 13). Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo judex peccat, si sententiam ferat secundùm allegata contra conscientiam veritatis quam habet.

(1) Nec spiritum duntaxat, sed et ***Spiritum sanctum,*** ut in vulgata et in græca editione Theodotionis exprimitur.

(2) Leo IV nimirum Ludovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in Decretis, causa 2, quæst. VII, cap. Non si incompetenter, videre est (Nicolai).

(3) Cf. quæ jam annotavimus circa hanc quæstionem, p. 461, not. 1.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit super Psalterium (scil. super Psal. CXVIII, octonar. 20, sect. 5, circa med.): « Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit; sed secundùm leges et jura pronuntiat. » Sed hoc est judicare secundùm ea quæ in judicio proponuntur et probantur. Ergo judex debet secundùm hujusmodi judicare, et non secundùm proprium arbitrium.

CONCLUSIO. — Cùm judicium ad judices spectet, non secundùm privatam, sed publicam potestatem, oportet eos judicare, non secundùm veritatem, quam ipsi, ut personæ privatæ noverunt; sed secundùm quod ipsis, ut personis publicis, per leges, per testes, per instrumenta et per allegata et probata res innotuit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. et quæst. LX, art. 2 et 6), judicare pertinet ad judicem, secundùm quòd fungitur publicâ potestate; et ideo informari debet in judicando non secundùm id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundùm id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit ei et in communi et in particulari: in communi quidem per leges publicas, vel divinas, vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in judicando magis quàm id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest ut districtiùs discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quòd si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est (hìc supra), eas in judicando sequi (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ideo præmittitur in illis verbis de quæstione judicibus facienda (2), ut intelligatur quòd judicare debent judices veritatem secundùm ea quæ fuerunt (3) sibi proposita.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deo competit judicare secundùm propriam potestatem; et ideo in judicando informatur secundùm veritatem quam ipse cognoscit, non secundùm hoc quod ab aliis accipit; et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem judices non judicant secundùm propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solùm est manifestum judici, sed ei et aliis, ita quòd reus nullo modo crimen inficiari potest (ut in notoriis), sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum judici, et non aliis; vel aliis, et non judici; tunc est necessaria judicis discussio (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia; sed in his, quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundùm ea quæ in publico judicio sciri possunt, etc.

ARTICULUS III. — UTRUM JUDEX POSSIT ALIQUEM CONDEMNARE, ETIAMSI NON SIT ALIQUIS ACCUSATOR (5).

De his etiam Opusc. XIX, cap. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim justitia derivatur à

(1) Ratio præcipua quæ hanc sententiam commendat est ratio scandali. Si enim judex non secundùm allegata et probata sententiam pronuntiet, prævaricator sæpissimè videbitur et suæ integritatis fama omnino obscurabitur.

(2) Id est, præmittitur ab illis esse requirendum ut judicium ferant, quod sine causæ discussione non fit.

(3) Nicolai, *fuerint*.

(4) Juxta illud quod in Decretis, caus. 2, quæst. I, cap. *De manifesta* et in illius appendice habetur: etsi ad judicium divinum, non humanum, referri debeat quod Apostolus ait

(5) In omni judicio quatuor personas oportet semper adesse, scilicet judicem, accusatorem, defensorem et testes, ut ait Fabianus, IV, quæst. IV, cap. *Nullus*: et hoc probat S. Doctor in hoc articulo.

justitia divina. Sed Deus peccatores judicat, etiamsi nullus sit accusator. Ergo videtur quòd homo possit in judicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in judicio ad hoc quòd deferat crimen ad judicem. Sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quàm per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat. Ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur, quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et judex contra iniquos senes, ut patet (Dan. xiii). Ergo non est contra justitiam, si aliquis aliquem condemnet tanquam judex, et ipsemet sit accusator.

Sed *contra* est quòd (I. Cor. v) Ambrosius, super illud : *Et vos inflati*, etc. (et habetur in Decret. causâ 2, quæst. i, cap. *De manifesta*), exponens sententiam Apostoli de fornicatore dicit quòd « judicis non est sine accusatore damnare; quia Dominus Judam, cùm fuisset fur, quia non est accusatus, minimè abjecit. »

CONCLUSIO. — Non potest in criminibus judex quemquam judicare, vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cùm uti justitiæ interpres nonnisi inter duos justitiam administrare possit.

Respondeo dicendum quòd judex est interpres justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 4, ante med.), « homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam. » Justitia autem, sicut supra dictum est (quæst. lviii, art. 2), non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quòd judex inter aliquos duos dijudicet; quod quidem fit, cùm unus est actor, et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundùm illud (Act. xxv, 16) : *Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina* quæ ei objiciuntur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus in suo judicio utitur conscientiâ peccantis, quasi accusatore, secundùm illud (Rom. ii, 15) : *Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium* (2); vel etiam evidentiâ facti, quantùm ad ipsum, secundùm illud (Genes. iv, 10) : *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.*

Ad *secundum* dicendum, quòd publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud (Genes. iv): *Vox sanguinis fratris tui*, etc., dicit Glossa interl. : « Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget. » In denuntiatione verò (3), sicut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 7), non intenditur punitio peccantis, sed emendatio; et ideo nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo; et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam, quæ, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quòd ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundùm ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus in suo judicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra dictum est (art. præc.), et ideo

(1) Requiritur accusatio non semper formalis, sed aliquando virtualis sufficit. Unde evidentia facti aut criminis publica notorietas, infamia publica, denuntiatio juridica locum accusationis tenent.

(2) Vel *cogitationibus accusantibus*; est enim græcè genitivus pro ablativo, sicut et ibi notat S. Thomas.

(3) Scilicet in denuntiatione charitativa quæ non eadem est ac denuntiatio juridica.

homo non potest simul esse accusator, et testis, et judex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 1).

ARTICULUS IV — UTRUM JUDEX LICITÈ POSSIT POENAM RELAXARE.

De his etiam part. III, quæst. XLVI, art. 2 ad 3, et Sent. I, dist. 43, quæst. II, art. 2 ad 5, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 2, quæst. II, et quæst. II, art. 1, et quæst. III, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd judex licitè possit pœnam relaxare. Dicitur enim (Jacobi II, 13) : *Judicium sine misericordia* fiet *ei qui non facit misericordiam.* Sed nullus punitur propter hoc quòd non facit illud quod licitè facere non potest. Ergo quilibet judex potest licitè misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, judicium humanum debet imitari judicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam : quia *non vult mortem peccatoris,* ut dicitur (Ezech. XVIII). Ergo etiam homo judex potest pœnitenti licitè relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest, et nulli nocet. Sed absolvere reum à pœna prodest ei, et nulli nocet. Ergo judex licitè potest reum à pœna absolvere.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XIII, 8) de eo qui persuadet servire diis alienis : *Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis, et occultes eum, sed statim interficies eum ;* et de homicida dicitur (Deut. XIX, 12) : *Morietur, nec misereberis ejus.*

CONCLUSIO. — Potest superior judex pœnam reo relaxare, si passus injuriam remittere velit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 2 et 3 præc.), duo sunt, quantùm ad propositum pertinet, circa judicem consideranda : quorum unum est quòd ipse habet judicare inter accusatorem et reum ; aliud autem est quòd ipse non fert judicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur judex ne reum à pœna absolvere possit : primò quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, putà propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis, quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quòd malefactores puniantur. Sed tamen quantùm ad hoc, differt inter inferiores judices et supremum judicem, scilicet principem, cui est plenariè potestas publica commissa. Judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum à pœna contra leges à superiore sibi impositas. Unde super illud (Joan. XIX) : *Non haberes adversùm me potestatem ullam,* dicit Augustinus (tract. 116, parum à med.) : « Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere (1). » Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licitè absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd misericordia judicis habet locum in his quæ arbitrio judicis relinquuntur ; in quibus boni viri est ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 10, circa fin.). In his autem quæ sunt determinata secundùm legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam ferre.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus habet supremam potestatem judi-

(1) Id est, non plenè liberum ; unde peccavit quidem, sed leviùs quàm Judas et Judæi, ut inde infert Augustinus et ex Evangelio colligitur.

candi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur; et ideo liberum ei est pœnam remittere; præcipuè cùm peccato ex hoc pœna maximè debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundùm quod decet suam bonitatem quæ est omnium legum radix.

Ad *tertium* dicendum, quòd judex si inordinatè pœnam remitteret, nocumentum inferret communitati; cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quòd peccata vitentur; unde (Deut. XIII, 11), post pœnam seductoris (1) subditur : *Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quidpiam hujus rei simile.* Noceret etiam personæ cui est illata injuria; quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris in pœna injuriantis.

QUÆSTIO LXVIII.

DE PERTINENTIBUS AD INJUSTAM ACCUSATIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad injustam accusationem; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo accusare teneatur. — 2° Utrùm accusatio sit facienda in scriptis. — 3° Quomodo accusatio sit vitiosa. — 4° Qualiter malè accusantes sint puniendi.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO TENEATUR AD ACCUSANDUM (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum; quia jam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, priùs quàm innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti; unde dicitur (Rom. XIII, 8) : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis.* Sed illud quod est charitatis, homo debet omnibus, majoribus et minoribus, subditis et prælatis. Cùm ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur (2, qu. VII), videtur quòd nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico; quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico; dicitur enim (Prov. XI, 13) : *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed *contra* est quod dicitur (Levit. V, 1) : *Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quòd aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

CONCLUSIO. — Si quod crimen quis sciverit, quod vergat in damnum reipublicæ, si possit probare, tenetur ad accusationem : si verò crimen fuerit, quod probare non possit, minimè tenetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 6 et 7, et qu. præc. art. 3 ad 2), hæc est differentia inter denuntiationem et

(1) Non seductoris qualiscumque, sed ejus qui alios ad cultum Dei relinquendum alienosque deos adorandos inducit.

(2) Accusatio definiri potest : *Delatio rei de crimine ad vindictam publicam, facta per eum qui spondet se probaturum.*

accusationem, quia in denuntiatione (1) attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hìc ultimum retributionis tempus; sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium; quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est (qu. XXXIII, art. 7); secundum autem propriè pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale, quòd vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris : putà cùm peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem, seu spiritualem (2). Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem; quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimò deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad *secundum* dicendum, quòd subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed suâ pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt; vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur (2, quæst. VII, cap. *Clericis*, et seq.); alioquin si fuerint aliàs idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad *tertium* dicendum, quòd revelare secreta in malum personæ, est contra fidelitatem; non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere (3). Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT NECESSARIUM ACCUSATIONEM IN SCRIPTIS FIERI (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 19, quæst. II, art. 3, quæst. I ad 4, et dist. 35, art. 3 ad 6, et quodl. XXI, art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur. Ergo accusatio scripturâ non indiget.

2. Præterea (2, qu. VIII, cap. *Per scripta*), dicitur : « Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari. » Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum (De Trinit. lib. X, cap. 1, aliquant à princ.). Ergo in accusatione non est neces-

(1) In denuntiatione charitativa, nam denuntiationem juridicam sub accusatione comprehendit, ut videre est (quæst. LXX, art. 1 ad 2).

(2) Unde Navarrus censet eum peccare mortaliter, qui omittit accusare aliquem, cujus delictum in magnum damnum spirituale aut temporarium reipublicæ redundat, et alias id impediri non potest.

(3) Non observandum est secretum, non obstante promissione vel etiam juramento, quotiescumque res manifestata in detrimentum societatis vergere potest.

(4) Respondet affirmativè S. Doctor quia jure humano ita fuerat statutum 2, quæst. VIII, cap. *Accusatorem*, quod est Callixti pontificis, et cap. *Quisquis*, quod est Eutychiani etiam pontificis.

saria scriptura; præsertim cùm canon dicat, quòd « per scripta nullius accusatio suscipiatur. »

3. Præterea, sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quòd neque etiam in accusatione.

Sed *contra* est quod dicitur (2, quæst. VIII, cap. 1): « Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur. »

CONCLUSIO. — Non modo accusatio, sed et quæcumque in publicis aguntur judiciis, in scriptis fieri debent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3), quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quòd judex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantùm possibile est, secundùm certitudinem procedere. Quia verò ea quæ verbo tenùs dicuntur, facilè labuntur à memoria, non posset judici esse certum quid et qualiter dictum sit, cùm debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd difficile est singula verba propter eorum multitudinem et varietatem retinere, cujus signum est quòd multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter etiam post modicum tempus (1). Et cùm modica verborum differentia sensum variet, ideo etiamsi post modicum debeat judicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem judicii quòd accusatio redigatur in scriptis.

Ad *secundum* dicendum, quòd scriptura non solùm necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo cùm dicit canon : « Per scripta nullius accusatio suscipiatur, » intelligendum est de absente qui per scripta (2) accusationem mittat; non tamen excluditur quin cùm præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad *tertium* dicendum, quòd denuntiator non obligat se ad probandum; unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura; sed sufficit, si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICULUS III. — UTRUM ACCUSATIO REDDATUR INJUSTA PROPTER CALUMNIAM, PRÆVARICATIONEM ET TERGIVERSATIONEM (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem : quia, sicut dicitur (2, qu. III, in append. Grat. post cap. VIII), « calumniari est falsa crimina intendere. » Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quòd non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur quòd « prævaricari est vera crimina abscondere. » Sed hoc non videtur esse illicitum, quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. et qu.

(1) Ita cum Mss. edit. omnes post Nicolai; tantùm codices Tarrac. et Alcan. habent : *Et interrogentur, non referent.* Editio Rom. aliæque veteres : *Si interrogarentur, non referrent ea. Similiter etiam cum modica verborum differentia*, etc. Nicolai : *Non referrent ea similiter post modicum tempus.*

(2) Ita ex codicibus Theologi et Nicolai. In cod. Alcan. legit Madalena, *ab absente qui perempta* ut est in edit. Rom. *vel præsumptam accusationem mittat.* Edit. Patav.

(3) Affirmativè respondet S. Doctor, quod patet ex verborum illorum explicatione quam in corpore articuli luculenter affert.

xxxiii, art. 7). Ergo videtur quòd accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, « tergiversari est in universum ab accusatione desistere. » Sed hoc absque injustitia fieri potest; dicitur enim ibidem (c. 8, causâ 2, qu. 3) : « Si quem pœnituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant. » Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed *contra* est quod ibidem dicitur (in appendice ad cap. cit.) : « Accusatorum temeritas tribus modis detegitur; aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur. »

CONCLUSIO. — **Injusta omnis redditur accusatio, vel per calumniam, falsa crimina imponendo; vel per prævaricationem, fraudem scilicet in accusatione adhibendo; vel per tergiversationem, omnino videlicet ab accusatione desistendo.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus qu.), accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injustè, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione, duplici ratione contingit esse peccatum : uno modo ex eo quòd aliquis injustè agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; alio modo ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiosè punitionem peccati. Quod iterùm dupliciter contingit : uno modo fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem : nam prævaricator dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, proditâ causâ suâ; alio modo totaliter ab accusatione desistendo, quod est tergiversari; in hoc enim quòd desistit ab hoc quod cœperat, quasi tergum vertere videtur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat; nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur sed solùm qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit; et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundùm prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse qui ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorupit (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur; sed solùm qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinatè. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinatè absque vitio, dupliciter : uno modo in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit, et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; alio modo si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem aboleverit.

(1) Ita post Garciam editi passim Codices, *ut non prorumpat*.

ARTICULUS IV. — UTRUM ACCUSATOR QUI IN PROBATIONE DEFECERIT, TENEATUR AD PŒNAM TALIONIS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, art. 5, quæst. II ad 1, et quodl. XI, art. 15 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere; in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur (2, qu. III, cap. *Si quem pœnituerit*). Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injustè accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundùm illud (Nahum I): *Non judicabit Deus bis in idipsum* (2). Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam papa non videtur posse remittere, secundùm illud Gelasii papæ (id habet Callistus II, epist. 2, cap. 5, tom. I Concil. Vid. Append. Grat. ad cap. *Euphemium*, 2, quæst. III): « Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus. » Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

Sed *contra* est quod Adrianus I papa dicit (in Capitulari, cap. 52, tom. VI Concil. et habetur cap. 3, quæst. III) : « Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit, ipse patiatur. »

CONCLUSIO. — **Æquum est, ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, et in periculum gravis pœnæ aliquem induxerit, similem vel talionis patiatur pœnam.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus qu.), accusator in causa accusationis constituitur pars, intendens ad pœnam accusati. Ad judicium autem pertinet ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit ut nocumentum quod quis alteri intendat ipse patiatur, secundùm illud (Exod. XXI, 24) : *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideo justum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 5, à princ.), in justitia non semper competit contrapassum simpliciter; quia multùm differt an aliquis voluntariè, vel involuntariè alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntariè propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui malè accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam; unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur (Deut. XIX, 18) : *Cùmque diligentissimè perscrutantes invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit;* quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantùm ad injuriam reipublicæ, subditur : *Et auferes*

(1) Pœna talionis quam olim injustus accusator patiebatur, jam in desuetudinem abiit et potuit ita omnino abrogari, quia solùm ex jure humano fuerat instituta.

(2) Sive *non vindicabit,* ut apud LXX legendum est ex græco ἐκδικήσει, ubi Vulgata legit. vers. 9: *Non consurget duplex tribulatio.*

malum de medio tui, ut audientes cæteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere. Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere; maximè si non calumniosè accusaverit, sed ex animi levitate. Si verò ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem (1) cum adversario, facit injuriam reipublicæ; et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

Ad *tertium* dicendum, quòd pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat; sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam, ex qua calumniosè alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet; unde et papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit papa Gelasius: « Infamiam abolere non possumus, » intelligendum est de infamia facti; vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus (loc. cit. in arg.).

QUÆSTIO LXIX.

DE PECCATIS QUÆ SUNT CONTRA JUSTITIAM EX PARTE REI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur. — 2° Utrùm liceat alicui se calumniosè defendere. — 3° Utrùm liceat alicui judicium subterfugere appellando. — 4° Utrùm liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS I. — UTRUM ABSQUE PECCATO MORTALI POSSIT ACCUSATUS VERITATEM NEGARE, PER QUAM CONDEMNARETUR (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 17, quæst. III, art. 1, quæst. II, ad 1 et 3, et dist. 19, quæst. I, art. 3, quæst. I ad 3, et quæst. II corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus (hom. 31 super Epist. ad Hebr. à med.) : « Non tibi dico ut te prodas in publicum neque apud alium accuses. » Sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere; et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur, ut alium à morte liberet; ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur, ut se liberet à morte : quia plus sibi tenetur quàm alteri (3). Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se à morte liberet, non peccat mortaliter.

(1) Ita cum Mss. plurimis editiones omnes præter Pat. an. 1712, quæ habet, *nocentis*. In cod. Alcan. obscurè scribitur, ut legi possit, *confusionem*, vel *contusionem*. Theologi ex suis codicibus hanc lectionem conjectant : *Si verò ab accusatione innocentis desistat propter aliquam confusionem, potest ei remitti ab eo qui accusatur. Si verò ab accusatione nocentis desistat propter aliquam collusionem*, etc.

(2) Omnes theologi consentiunt reum juridicè interrogatum teneri veritatem fateri, ubi nulla est spes evadendi; sed non pauci negant, si crimen non sufficienter probetur, reum tunc veritatem declarare teneri, quia id videtur nimis durum et alienum ab hac propensione naturali quam quisque fert in se ad vitam. Sententiam contrariam hic docet D. Thomas.

(3) Quippe cùm dilectio sui sit mensura dilectionis proximi, ut ex ipso præcepto colligitur quo diligere proximum jussi sumus.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut supra dictum est (quæst. XXIV, art. 12). Sed quòd accusatus mentiatur, excusando se à peccato sibi imposito, non contrariatur charitati neque quantùm ad dilectionem Dei, neque quantùm ad dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed *contra*, omne quod est contrarium divinæ gloriæ, est peccatum mortale, quia ex præcepto tenemur *omnia in gloriam Dei facere*, ut patet (I. ad Cor. X). Sed quòd reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Acham : ***Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas***, ut habetur (Josue VII, 19). Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Non potest accusatus in judicio, veritatem interrogatus à judice, mentiri, vel negare absque mortalis criminis incursu : potest tamen non respondere judici in his quæ interrogatur non secundùm juris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem judicem.

Respondeo dicendum quòd quicumque facit contra debitum justitiæ, mortaliter peccat, sicut supra dictum est (qu. LIX, art. 4). Pertinet autem ad debitum justitiæ quòd aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem, ut supra dictum est (qu. LXVII, art. 1), superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundùm formam juris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat (1). Si verò judex hoc exquirat quod non potest secundùm ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem vel aliter licitè subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando aliquis secundùm ordinem juris à judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur; dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd mentiri, ad liberandum aliquem à morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cùm autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum ipsi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi; tum ex parte judicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur, si in probatione deficiat. Unde et (Psalm. CXL, 4) dicitur: *Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis*; ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) : « Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent. » Et Gregorius (Moral. lib. XXII, cap. 9, in princ.), exponens illud (Job, XXXI): ***Si abscondi quasi homo peccatum meum***, dicit : « Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare (2).

(1) Ita sentiunt cum B. Thoma Paludanus, Gabriel, Cajetanus, Bannes, Salonius, Sotus, Navarrus, Billuart, Sylvius et omnes thomistæ. Si verò pœnitens sit bonâ fide, non est inquietandus ex confesso omnium.

(2) Cùm sententia fuerit à judice pronuntiata, culpam confiteri non tenetur accusatus; ita sentiunt Sylvius, Serra, Navarrus, Sanchez, Laymann, Liguori, Bouvier

ARTICULUS II. — UTRUM ACCUSATO LICEAT CALUMNIOSÈ SE DEFENDERE.

De his etiam infra, art. 3 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd accusato liceat calumniosè se defendere. Quia, secundùm jura civilia (l. *Transigere*, cap. De transactionibus), in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maximè est calumniosè se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniosè se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens pœnam recipit à legibus constitutam, ut habetur (2, quæst. III, cap. *Si quem pœnituerit*). Non autem imponitur pœna accusato per hoc quòd cum accusatore colludit. Ergo videtur quòd liceat accusato calumniosè se defendere.

3. Præterea (Proverb. XIV, 16), dicitur : *Sapiens timet, et declinat à malo; stultus autem transilit, et confidit*. Sed illud quod fit per sapientiam, non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet à malo, non peccat.

Sed *contra* est quòd in causa criminali juramentum de calumnia (1) est præstandum, ut habetur extra De juramento calumniæ (cap. *Inhærentes*); quod non esset si calumniosè se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniosè se defendere.

CONCLUSIO. — Non potest reus accusatus in judicio calumniosè se defendere, sed potest in his, ad quæ non tenetur respondere, veritatem occultare, vel aliquo alio modo justè se defendere; nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem, quam confiteri tenetur, tacere, vel quoquo modo mentiri.

Respondeo dicendum quòd aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere : quorum primum in aliquo casu licet; non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solùm quam ab eo potest et debet requirere judex secundùm ordinem juris : putà cùm præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cùm præcessit probatio semiplena (2). Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas, et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam; vel per aliquas vias illicitas, et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 4 et 5). Quorum primum est laudabile, secundum verò vitiosum. Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, putà si non respondeat ad quæ respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniosè se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur, neque etiam aliquem dolum vel fraudem adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent; et hoc est calumniosè se defendere (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd multa secundùm leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundùm divinum judicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione; quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantùm lex humana habet necesse sustinere. Quòd

(1) Per hoc juramentum intelligitur juramentum de calumnia non dicenda in qualicumque causa seu criminali seu civili.

(2) Semiplena probatio est testimonium unius testis gravis, cujus dictum infirmari non potest.

(3) Cajetanus existimat omne omnino mendacium quod in judicio fit, mortale esse. Sylvius id negat, quia, ut ait, accidere potest quòd mendacium sit de re levi, ac injuria quam vel accusator, vel testis, vel etiam judex inde patitur, sit valde exigua.

autem aliquis non velit aliquando peccatum committere, ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis; quia « omnium terribilium maximè terribile est mors, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 6, à med.). Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum; non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd accusator, si colludat cum reo qui noxius est, pœnam incurrit; ex quo patet quòd peccat. Unde cùm inducere aliquem ad peccandum sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cùm Apostolus dicat (Rom. I), dignos morte eos qui peccantibus consentiunt; manifestum est quòd etiam reus peccat cum adversario colludendo; non tamen secundùm leges humanas imponitur ei pœna propter rationem jam dictam (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd sapiens non abscondit se calumniosè, sed prudenter.

ARTICULUS III. — UTRUM REO LICEAT JUDICIUM PER APPELLATIONEM DECLINARE (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus (Rom. XIII, 1) : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed reus appellando recusat subjici potestati superiori, scilicet judici. Ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ potestatis quàm propriæ electionis. Sed, sicut legitur (2, quæst. VI, cap. 33), « à judicibus quos communis consensus elegerit, non licet provocare. » Ergo multò minùs licet appellare à judicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertiò super eodem. Ergo videtur quòd appellatio non sit secundùm se licita.

Sed *contra* est quòd Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur (Act. XXV) (2).

CONCLUSIO. — Superiorem appellare in causa justa, ubi quis nimium à judice gravatur, reo licet : appellare autem injustè, causâ afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minimè licet.

Respondeo dicendum quòd duplici de causa contingit aliquem appellare: uno quidem modo confidentiâ justæ causæ, quia videlicet injustè à judice gravatur; et sic licitum est appellare; hoc enim est prudenter evadere. Unde (2, quæst. VI, cap. 3), dicitur: « Omnis oppressus liberè sacerdotum, si voluerit, appellet judicium, et à nullo prohibeatur. » Alio modo aliquis appellat causâ afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur (3); et hoc est calumniosè se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est (art. præc.). Facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit, et adversario suo, cujus justitiam, quantùm potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur (2, quæst. VI, cap. 27), « Omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd potestati inferiori intantum aliquis subjici debet, inquantum ordinem superioris servat : à quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet; putà si aliud jusserit proconsul, et aliud im-

(1) Appellatio est ab inferiori judice ad superiorem provocatio; eam esse licitam patet ex decretis variis, 2, quæst. VI, et lib. II Decret. tit. 28.

(2) Cùm apud Festum proconsularis accusatus respondit ei interroganti : *Ad tribunal Cæsaris sto, Cæsarem appello* (Act XV, 10).

(3) In sæcularibus ei qui semel ingressus est litem, non datur facultas appellandi ante latam sententiam, 2, quæst. VI, cap. *Non ita*.

perator, ut patet per Glossam (Rom. XIII ord. sup. illud) : *Qui autem resistunt;* et est Augustinus (serm. 6 De verb. Dom. cap. 8). Cùm autem judex aliquem injustè gravat, quantùm ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundùm quam necessitas ei justè judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere, appellando vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem judicem appellare, secundùm illud (2, quæst. VI, cap. 32) : « Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur. » Nam et Apostolus (I. Cor. VI) arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex proprio defectu vel negligentiâ procedit quòd aliquis suâ sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut non permaneat in eo quod semel approbavit; et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis à judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur; sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium, ita quòd etiamsi sit simul ordinarius et arbitrarius judex, potest ab eo appellari, quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quòd arbiter eligeretur. Nec debet ad defectum imputari ejus qui consentit in eum sicut in arbitrum (1), non ut in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

Ad *tertium* dicendum, quòd æquitas juris ita subvenit uni parti, quòd altera non gravetur; et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum (2), quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si verò non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso; et ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertiò aliquis appellet super eodem : quia non est probabile, toties judices à recto judicio declinare.

ARTICULUS IV. — UTRUM LICEAT CONDEMNATO AD MORTEM SE DEFENDERE SI POSSIT (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solùm in hominibus, et animalibus; sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quòd aliquis se à morte per fugam liberet, secundùm illud (Eccli. IX, 18) : *Longè esto ab homine potestatem habente occidendi, et non suspicaberis timorem mortis*, etc. Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea (Prov. XXIV, 11), dicitur : *Erue eos qui ducuntur ad mortem ; et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Sed plus tenetur aliquis sibi quàm alteri. Ergo licitum est quòd aliquis condemnatus seipsum defendat, ne in mortem tradatur.

(1) In hac hypothesi per compromissum utraque pars sibi viam appellationis obstruxit.

(2) Cæterùm, ut ait Sylvius, hæc conditio sicut et aliæ in appellationibus observandæ, juris sunt humani ; ideoque pro varietate locorum et temporum mutari possunt.

(3) *Se defendere* vel contra judicem, vel contra sententiæ executores

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (Rom. XIII, 2) : *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit.* Sed condemnatus se defendendo potestati resistit, quantùm ad hoc in quo est divinitùs instituta « ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum. » Ergo peccat se defendendo.

CONCLUSIO. — **Non potest absque peccato ad mortem justè condemnatus se defendere, potest autem se defendere in causa injustæ condemnationis.**

Respondeo dicendum quòd aliquis damnatur ad mortem dupliciter : uno modo justè, et sic non licet condemnato se defendere; licitum enim est judici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quòd ex parte ejus sit bellum injustum; unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis injustè; et tale judicium simile est violentiæ latronum, secundùm illud (Ezech. XXII, 27) : *Principes ejus in medio illius, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem.* Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus; nisi fortè propter scandalum vitandum, cùm ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundùm rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solùm quæ fit cum debito moderamine.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullus ita condemnatur quòd ipse sibi inferat mortem, sed quòd ipse mortem patiatur; et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem (1); tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati; sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occultè ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad *tertium* dicendum, quòd per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem justitiæ; unde nec seipsum contra justitiam resistendo aliquis debet liberare à morte (2).

QUÆSTIO LXX.

DE INJUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo teneatur ad testimonium ferendum. — 2° Utrùm duorum vel trium testimonium sufficiat. — 3° Utrùm alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa. — 4° Utrùm perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO TENEATUR AD TESTIMONIUM FERENDUM.

De his etiam infra, art. 3 ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus (Quæst. Genes. lib. I, quæst. 26, et Cont. Faust. lib. XXII, cap. 33), quòd Abraham dicens de uxore sua : *Soror mea est*, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis à testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

(1) Juxta sententiam quæ apud theologos communiter accipitur, reus justè ad mortem damnatus potest carceres et vincula rumpere ut effugiat.

(2) Quamvis fugere illis liceat, attamen ad id non tenentur, ac proinde non censendi sunt seipsos occidere qui non fugam capiunt et mortem etiam injustam, ut martyres, subeunt.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed (Proverb. xi, 13) dicitur : *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo non tenetur homo semper ad testificandum; præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maximè tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (habetur ex Isid. Sentent. lib. iii, cap. 59; vid. cap. *Falsidicus,* De crimine falsi) : « Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est : ille, quia prodesse non vult; hic quia nocere desiderat. »

CONCLUSIO. — In manifestis criminibus et in iis de quibus infamia præcessit, homo petente suo superiore, secundùm ordinem juris testimonium ferre tenetur : in aliis verò, aut petente eo qui non esset superior, ad liberationem quidem rei, non autem ad ejus condemnationem, tenetur quis testimonium in judicio dicere.

Respondeo dicendum quòd in testimonio ferendo distinguendum est, quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundùm ordinem juris testimonium ab eo exigitur; putà in manifestis (1), et in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, putà in occultis et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Si verò requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris, cui obedire tenetur, tunc distinguendum est; quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab injusta morte, seu pœna quacumque, vel à falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum (2). Et si ejus testimonium non requiratur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui, qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim (Psalm. lxxxi, 4) : *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate;* et (Proverb. xxiv, 11) : *Erue eos qui ducuntur ad mortem;* et (Rom. i, 32) dicitur : *Digni sunt morte, non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus;* ubi dicit Glossa (Ambr. in hunc loc. apud Petrum Lombardum, in comm.) : « Consentire est tacere, cùm possis redarguere. » Super his verò quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cùm à superiore compellitur secundùm ordinem juris, quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur; vel si immineat periculum accusatori, non est curandum, quia ipse in hoc periculum spontè se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, et quando occultatio veritatis est nulli specialiter damnosa.

Ad *secundum* dicendum, quòd de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre : quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister; et majus est vinculum

(1) Per *manifesta* S. Doctor intelligit quæ probari possunt in judicio per sufficientes textus et dicuntur notoria juris; unde dicitur Decret. causâ 2, quæst. i : *Manifestum est quod probari potest.*

(2) Nihilominùs ad damnorum ex omissione talis testimonii sequentium restitutionem non videtur esse obligatus, quia non tenebatur illa impedire ex justitia, sed solùm ex charitate.

sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea verò quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cùm ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, putà si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando, vel denuntiando : et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque verò sunt talia quæ quis prodere non tenetur; unde potest obligari ex hoc quòd sibi sub secreto committuntur; et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris (1), quia servare fidem est de jure naturali; nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad *tertium* dicendum, quòd operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 4); et ideo secundùm juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

ARTICULUS II. — UTRUM SUFFICIAT DUORUM VEL TRIUM TESTIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficiat duorum vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium; legitur enim (III. Regum XXI), quòd Naboth ad dictum duorum testium falsò condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quòd sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

3. Præterea (II (2), quæst. IV, cap. 11), dicitur : « Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus; presbyter autem cardinalis urbis Romæ, nisi sexaginta quatuor testibus non damnabitur (3); diaconus cardinalis urbis Romæ, nisi in viginti septem testibus non condemnabitur (4); subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur. » Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est; et ita minùs est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. XVII, 6) : *In ore duorum, vel trium testium peribit qui interficietur;* et (infra, XIX, 15) : *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

CONCLUSIO. — **Duorum vel trium testium assertio, in omni judicio necessaria est, atque sufficit.**

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 3, in princ. et cap. 1, circa fin.), certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eò quòd sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus à veritate deficiat. Est autem probabile quòd magis veritatem contineat

(1) Ita theologi, jurisconsulti, medici, chirurgici, obstetrices et omnes alii ad quos miseri peccatores solatii, consilii auxiliive accipiendi causâ sese confugiunt.

(2) Supple *Causa*, ut jam alibi notatum est. Habetur autem cap. *Præsul*, quod ex papa Sylvestro in Synodo generali est desumptum.

(3) Ita communis. Al. *nisi quadraginta quatuor* (quod habent codices passim in textu, et textus modernus Decreti, et Ivo Carnotensis (part. VI, c. 334) *testibus non deponatur.*

(4) Al., *in viginti octo*, item *triginta sex*. In edit. Nicolai typographico errore sic : « Presbyter autem cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus non condemnabitur : subdiaconus, etc., » aliis omissis.

dictum multorum quàm dictum unius; et ideo cùm reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est de jure divino (1) et humano (2) quòd dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine. Unde secundùm Philosophum (De cœlo, lib. I, text. 2), « omne et totum in tribus ponimus. » Ternarius quidem constituitur asserentium, cùm duo testes conveniunt cum actore; et ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde (Eccle. IV, 12) dicitur : *Funiculus triplex difficilè rumpitur.* Augustinus autem, super illud (Joan. VIII) : *Duorum hominum testimonium verum est,* dicit (tract. 36, versùs fin.), quòd « in hoc est Trinitas secundùm mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cùm scriptum sit (Exod. XXIII, 2) : *Non sequeris turbam ad faciendum malum.* Nec tamen quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos, vel per tres testes, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti, putà in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii : quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; putà si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero, et pares dignitate, statur pro reo (3), quia facilior debet esse judex ad absolvendum quàm ad condemnandum; nisi fortè in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis, et hujusmodi. Si verò testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictorum. Multò autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia; non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama, quia potest secundùm diversa visa et audita diversimodè motus esse ad respondendum. Si verò sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, putà si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta, aut non, aut aliquid hujusmodi; talis discordia non præjudicat testimonio; quia homines non consueverunt circa talia multùm sollicitari, unde facilè à memoria elabuntur; quinimò aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 1, aliquant. à princ.), quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre; quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud locum habet specialiter (4) in episcopis,

(1) Ita Deut. XVII et XIX. Quamvis Christus hæc verba retulerit, attamen hæc præcepta judicialia à lege nova fuerunt abrogata.

(2) Eâ de re jus gentium, canonicum et civile inter se consentiunt.

(3) Quod est juridicum axioma. Hinc dicitur (De reg. juris in VI, reg. 2) : *Cùm sunt partium jura obscura, reo favendum potius quàm actori* (Ibid. reg. 49). *In pœnis benignior est interpretatio facienda.*

(4) Hujus legis particulares dispositiones fuerunt à consuetudine abrogatæ. Nunc Ecclesiæ romanæ prælati juri communi subjiciuntur.

presbyteris, diaconis et clericis Ecclesiæ romanæ propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione : primò quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati plus credatur quàm multis testibus; secundò, quia homines qui habent de aliis judicare, sæpe propter justitiam multos adversarios habent; unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat; tertiò, quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ et auctoritati; quod est periculosius quàm in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valdè publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS III. — UTRUM ALICUJUS TESTIMONIUM SIT ABSQUE EJUS CULPA REPELLENDUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd alicujus testimonium non sit repellendum nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quòd ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamiâ notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quòd nullius testimonium debeat repelli, nisi propter culpam.

2. Præterea, de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet quòd verum testimonium dicat. Cùm ergo non possit constare de contrario, nisi propter aliquam culpam, videtur quòd nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo nullus debet excludi à testificando nisi propter culpam.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (in Regist. lib. XI, epist. 56, à med. et habetur 2, quæst. I, cap. *In primis*) : « Quod autem dicitur à servis suis accusatus episcopus, sciendum est quia audiri minimè debuerunt. »

CONCLUSIO. — Cujuspiam testimonium, nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa repelli potest.

Respondeo dicendum quòd testimonium, sicut dictum est (art. præc.), non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quòd aliquis in veritate testificanda non sit firmus; quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt; quandoque autem absque culpa, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus (1) : vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis (2) et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi, et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quòd de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quòd testimonium alicujus repellitur et propter culpam, et absque culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd repellere aliquem à testimonio magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quàm ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium; dummodo non vergat in periculum alterius; quia

(1) Jus canonicum mulieres à ferendo testimonio excludit in criminalibus ac etiam in testamentis, sed non in aliis causis civilibus, propter sexûs infirmitatem. Leg. *Ex eo* Digestis text. et leg. *Qui testamento*.

(2) Hodie non tenentur testari fratres et sorores rei et affines in eodem gradu, et qui ex officio secretum observare tenent, ut advocati, medici, pastores, etc.

tunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum illud (I. Joan. IV, 1) : *Nolite credere omni spiritui.*

Ad *tertium* dicendum, quòd testificari est de necessitate salutis, suppositâ testis idoneitate, et ordine juris. Unde nihil prohibet aliquos excusari à testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundùm jura.

ARTICULUS IV. — UTRUM FALSUM TESTIMONIUM SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat à peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum; quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, putà cùm aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem à morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes, vel per judicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum à teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium, si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. XIX, 5) : *Falsus testis non erit impunitus.*

CONCLUSIO. — Falsum testimonium ferens, cùm sit perjurus, et contra justitiam agens, et mentiens, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum quòd falsum testimonium habet triplicem deformitatem : uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et ex hoc semper est peccatum mortale; alio modo ex violatione justitiæ; et hoc modo est peccatum mortale in suo genere (1), sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto Decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cùm dicitur (Exod. XX, 16) : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium* : non enim contra aliquem facit qui eum ab injuria facienda impedit, sed solùm qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo ex ipsa falsitate, secundùm quòd omne mendacium est peccatum; et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est; sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ quòd reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter, hoc asserens (3) : quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad *secundum* dicendum, quòd injustum judicium non est judicium; et ideo ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solùm ex juramento violato.

(1) Nam sub hoc respectu admitti potest materiæ levitas, quod in perjurio non locum habet.

(2) Mendacium non est mortale, nisi perniciosum; et potest accidere quòd falsum testimonium nemini sit perniciosum.

(3) Si testis postmodum adverteret falsum esse id quod deposuit, teneretur illud retractare, nisi sine gravi suo incommodo fieri non possit ea retractatio, alioquin incurreret onus restituendi, si quum possit suâ retractatione damnum avertere, non faciat.

Ad *tertium* dicendum, quòd homines maximè abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima; inter quæ est perjurium; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum; et ideo ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUÆSTIO LXXI.

DE INJUSTITIA QUÆ FIT IN JUDICIO EX PARTE ADVOCATORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum, et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. — 2° Utrùm aliqui debeant arceri ab officio advocati. — 3° Utrùm advocatus peccet injustam causam defendendo. — 4° Utrùm peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULUS I. — UTRUM ADVOCATUS TENEATUR PRÆSTARE PATROCINIUM CAUSÆ PAUPERUM (1).

De his etiam infra, art. 4 corp. et ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim (Exod. XXIII, 5) : *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quàm si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit (in quadam hom. 9 in Evang. ad fin.): «Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, à misericordia non torpescat; habens artem quâ regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat; talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit.» Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur; quod patet ex pœna servi abscondentis talentum (Matth. XXV). Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cùm sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maximè in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quòd advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

Sed *contra*, non minor necessitas est indigentis cibo quàm indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare (2). Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

CONCLUSIO. — Ubi pauperum causis aliter subveniri non potest, tenentur advocati eorum suscipere causas, et illis patrocinari ; sicut tenentur omnes necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.

Respondeo dicendum quòd cùm præstare patrocinium causæ pauperum ad opus misericordiæ pertineat, idem est hìc dicendum quod et supra de aliis operibus misericordiæ dictum est (quæst. XXXII, art. 5 et 6). Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 28), «cùm omnibus pro-

(1) Quod docet S. Doctor in hac quæstione de advocatis, referendum est quoque medicis, notariis, procuratoribus et cæteris aliis qui officio publico ejusmodi funguntur.

(2) Ad id tantummodo tenetur quando extremæ alicujus necessitatis casus urget, ut ex professo dictum est (quæst. XXXII, art. 5) cùm de eleemosynis ageretur.

desse non possis, his potissimè consulendum est qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quâdam sorte junguntur.» Dicit, «pro locorum opportunitatibus,» quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus subveniat; sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt, misericordiæ opus impendat. Unde dicitur (Exod. XXIII, 4) : *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum.* Addit autem, «et temporum,» quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere; sed sufficit, si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur (I. Joan. III, 17) : *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Subdit autem, *vel quarumlibet rerum*, quia homo sibi conjunctis quâcumque necessitudine maximè debet curam impendere, secundùm illud (I. Timoth. v, 8) : *Si quis suorum, et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit.* Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrùm aliquis tantùm necessitatem patiatur, quòd non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quòd non faciendo peccet; quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solùm concurrentibus conditionibus prædictis (1); alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere. Et idem dicendum est de medico quantùm ad curationem pauperum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur ; et ideo tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servatâ opportunitate locorum et temporum, et aliarum rerum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solùm illa quæ est dicta (2).

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER ALIQUI SECUNDUM JURA ARCEANTUR AB OFFICIO ADVOCANDI.

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 3 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter aliqui secundùm jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est (art. præc.). Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici ; quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad offi-

(1) Tum reo providet judex præcipiendo uni advocatorum qui in isto tribunali agunt, ut gratis accusatum patrocinetur.

(2) Adest illa extremitas quando reus, nisi patrocinio adjuvetur, causâ sit casurus, vel injustâ morte plectendus, vel suis bonis spoliandus et in inopiam gravem reducendus.

cium dilectionis pertinet quòd aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed *contra* est quòd (3, quæst. VII, cap. *Infames*) multæ personæ arceantur ab officio postulandi.

CONCLUSIO. — **Jure, nonnulli ab officio advocandi arcentur, non modo propter impotentiam, ut furiosi, impuberes, surdi et muti, et imperiti; sed et propter indecentiam, ut clerici, monachi, cæci, et infideles, infames, ac damnati de gravibus criminibus : quanquam clerici pro suis ecclesiis, et monachi in causis monasterii advocare non prohibeantur.**

Respondeo dicendum quòd aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione : uno modo propter impotentiam; alio modo propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu; indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eò quòd deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes; vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, quâ possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere; et iterùm loquela cum auditu, ut possit pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis (1). Decentia autem hujus officii exercendi tollitur dupliciter : uno modo ex hoc quòd aliquis est rebus majoribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in judicio sæculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ. Alio modo propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter judicio adstare non possent; vel spiritualem, non enim decet ut alterius justitiæ patronus existat qui in seipso justitiam contempsit. Et ideo infames, infideles, et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati (2). Tamen hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur. Et propter hoc hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent; sicut stultos non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum; ita aliquis fit indecens et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur à patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici; quidam verò, quia sunt minores quàm ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad *tertium* dicendum, quòd non ita imminet homini necessitas patrocinandi causis aliorum sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. — UTRUM ADVOCATUS PECCET, SI INJUSTAM CAUSAM DEFENDAT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd advocatus non peccet, si in-

(1) Indocti quibus non est scientia sufficiens ut hoc officio rectè fungantur, mortaliter peccant, si periculo causam alienam perdendi se exponant, et restitutioni damnorum litigantibus obvenientium sunt obnoxii.

(2) Ita 3 causâ, quæst. VII, cap. *Infames*; 16 quæst. I, cap. *Monachi*, tit. De postulando, cap. *Clerici* et cap. *Ex parte*.

justam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet; ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea, à quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit (1), ut habetur (2, quæst. III, in append. Grat. ad cap. *Si quem pœnituerit*). Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitià utatur ad justam causam defendendam (putà producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quàm injustam causam defendendo; quia hoc (2) est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti: sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quòd advocatus non peccet, si injustam causam defendat.

Sed *contra* est quod dicitur ad regem Josaphat (II. Paralip. XIX, 2): *Impio præbes auxilium.., et idcirco iram Domini merebaris.* Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

CONCLUSIO. — Advocatus, si injustam causam scienter defendat, graviter peccat, et vinculo restitutionis tenetur: si verò ignoranter defenderit, excusatur à peccato, pro ignorantiæ excusantis qualitate.

Respondeo dicendum quòd illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadjuvans quodammodo est faciens; et Apostolus dicit (Rom. I, 32), quòd *digni sunt morte, non solùm qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Unde et supra dictum est (quæst. LXII, art. 7), quòd omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestùm est autem quòd advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur. Unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat (3), et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundùm modum quo ignorantia excusari potest (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam; advocatus autem suscipiens causam injustam, injustè lædit eum contra quem injustè patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantùm ad peritiam artis, tamen peccat quantùm ad injustitiam voluntatis, quia abutitur arte ad malum.

Ad *secundum* dicendum, quòd advocatus, si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet (5). Potest tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno (6).

(1) Ita optimè cum cod. Alcan. et Garcia, Nicolai et recentiores editi. Al., *perdiderit.*

(2) Verba, *hoc* et *illud* esse transposita, monent Theologi, ut *hoc* ad primum, *illud* ad secundum referatur.

(3) Si causa sit dubia, ex confesso omnium theologorum advocatus potest eam suscipere, dummodo suum clientem istâ incertitudine moneat.

(4) Circa ignorantiam consule principia quæ ab auctore tradita sunt 1 2, quæst. VI, art. 8, quæst. LXXIV, art. 5 ad 1, quæst. LXXVI, art. 3 et 4.

(5) Nisi ex eo saltem grave damnum et irreparabile adversario immineat, sicut et supra de testibus dictum est, quæst. LXX.

(6) Alioquin graviter peccant sive advocati, sive consiliarii qui eum, cujus causam advertunt esse

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XL, art. 3), militi vel duci exercitùs licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo, quia etiam hosti fidem servare oportet, sicut Tullius dicit (in De offic. lib. I, in tit. *De bellicis offic.* à med. et *De fortitud.* lib. III, circ. med.). Unde et advocato defendenti causam justam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus; non autem licet ei aliquâ falsitate uti.

ARTICULUS IV. — UTRUM ADVOCATO LICEAT PRO SUO PATROCINIO PECUNIAM ACCIPERE.

De his etiam Opusc. XIX, cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundùm illud (Lucæ XIV, 12): *Cùm facis prandium, aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne fortè et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio.* Sed præstare patrocinium causæ alicujus pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cùm sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad judicium concurrit persona advocati, ita etiam persona judicis et persona testis. Sed secundùm Augustinum ad Macedonium (epist. 54, inter med. et fin.), « non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium. » Ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (ibid.), quòd « advocatus licitè vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium. »

CONCLUSIO. — Licet advocatis pro patrocinio suo in aliorum causis exhibito, pecuniam moderatè suscipere, secundùm personæ conditionem, et regionis consuetudinem.

Respondeo dicendum quòd quæ quis non tenetur alteri exhibere, justè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quòd advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra justitiam (1). Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis; dum tamen moderatè accipiant, consideratâ conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderatè extorqueant, peccant contra justitiam. Unde Augustinus dicit ad Macedonium (loc. sup. cit.), quòd « ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquem rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere : sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem huma-

injustam, inducunt ad compositionem, si altera pars inde aliquod damnum pateretur.

(1) Attamen advocato non licet pacisci, ut si in causa superet, tantum stipendii accipiat, ne per fas ac nefas vincere ei detur occasio.

nam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali; et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere; alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd judex et testis communes sunt utrique parti; quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quàm in aliam. Et ideo judicibus de publico (2) sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea à qua inducuntur; quia *nemo militat stipendiis suis unquam,* ut dicitur (I. Corinth. IX, 7). Sed advocatus alteram partem tantùm defendit; et ideo licitè potest pretium accipere à parte quam adjuvat.

QUÆSTIO LXXII.

DE INJURIIS VERBORUM, QUÆ INFERUNTUR EXTRA JUDICIUM, ET PRIMO DE CONTUMELIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium: et primò de contumelia; secundò de detractione; tertiò de susurratione; quartò de derisione; quintò de maledictione. Circa primum quæruntur quatuor: 1° Quid sit contumelia. — 2° Utrùm omnis contumelia sit peccatum mortale. — 3° Utrùm oporteat contumeliosos reprimere. — 4° De origine contumeliæ.

ARTICULUS I. — UTRUM CONTUMELIA CONSISTAT IN VERBIS (3).

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1, et Ps. LIII, et Rom. I, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cùm pertineat ad injustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in persona, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quàm verbis. Ergo videtur quòd contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis

3. Præterea, dehonoratio quæ fit in verbis, dicitur convicium vel improperium. Sed contumelia videtur differre à convicio et ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed *contra,* nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, secundùm illud (Jerem. XX, 10): *Audivi contumelias in circuitu.* Ergo contumelia est in verbis.

CONCLUSIO. — Contumelia consistit in verbis, quibus aliquis id quod est contra alicujus honorem, deducit ad ejus et aliorum notitiam.

Respondeo dicendum quòd contumelia importat dehonorationem alicujus, quod quidem contingit dupliciter: cùm enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat, cùm privat eum excellentiâ, propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus supra dictum est (quæst. LXIV, LXV, et LXVI). — Alio modo cùm aliquis id quod est contra honorem alicujus deducit in

(1) Cum et omnis ars quoddam spirituale dici possit.

(2) Ita statutum est ne privatæ personæ graventur, et ut judex in sententia ferenda à nemine pendeat ac proinde sit ab omni coactione immunis.

(3) Contumelia definiri potest: *injusta dehonoratio personæ præsentis sive verbis, sive signis.*

notitiam ejus et aliorum; et hoc propriè pertinet ad contumeliam; quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 3, circ. med.), « omnia signa verbis comparata paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiuntur. » Et ideo contumelia, propriè loquendo, in verbis consistit; unde Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. C) quòd « contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est, et tumet verbis injuriæ. » Tamen quia etiam per facta aliqua significantur aliqua, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quòd contumelia extenso nomine etiam in factis dicitur. Unde (Rom. I, super illud: *Contumeliosos, superbos*) dicit Glossa interl. quòd « contumeliosi sunt qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verba secundùm sui essentiam, id est, inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi fortè gravando auditum: putà cùm aliquis nimis altè loquitur. Inquantum verò sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre; inter quæ unum est quòd homo damnificatur quantùm ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia, si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis; et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia inquantum ipse qui loquitur, injustè contra reverentiam audientis agit (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd intantum aliquis aliquem factis dehonorat, inquantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus; quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species de quibus supra dictum est (quæst. LXIV, LXV et LXVI); secundum verò pertinet ad contumeliam, inquantum facta habent vim verborum in significando.

Ad *tertium* dicendum, quòd convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia; quia per omnia hæc repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex; scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per convicium, quia vitium consuevit dici non solùm animæ, sed etiam corporis; unde si quis alicui injuriosè dicat, eum esse cæcum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam; si quis autem dicat alteri, quòd sit fur, non solùm convicium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque verò repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiæ, qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam; et hoc fit per verbum improperii; quod propriè est quando aliquis injuriosè alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur (Eccl. XX, 15): ***Exigua dabit, et multa improperabit.*** Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur (2).

ARTICULUS II. — UTRUM CONTUMELIA, SIVE CONVICIUM, SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 5 ad 5, et I. Cor. XV, lect. 7, et Gal. III, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed conviciari est actus alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ,

(1) Contumelia, ut animadvertit Billuart, debet fieri palàm præsenti aut quasi præsenti, putà in imagine, in ministro; aut si absenti, eâ saltem intentione ut rem sciat, quia contumelia opponitur honori quem proximo exhibemus.

(2) Hæc tria sunt ejusdem speciei, quia habent idem objectum formale, nempe honorem lædere vel tollere. Ita Cajetanus, Soto, Sylvius, Serra et alii.

ad quam pertinet benè conviciari, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 8). Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convicia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo, qui (Galat. III, 1) dixit: *O insensati Galatæ!* et Dominus dicit (Lucæ ult. 25): *O stulti, et tardi corde ad credendum!* Ergo convicium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale, non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut supra habitum est (1 2, qu. LXXXVIII, art. 4 et 6). Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quòd semper esset peccatum mortale; quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed *contra*, nihil meretur pœnam æternam inferni, nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundùm illud (Matth. V, 22): *Qui dixerit fratri suo: Fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ergo convicium, vel contumelia est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Contumelia, vel convicium formaliter, animo videlicet nocendi prolatum, mortale peccatum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1), verba, inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maximè considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cùm ergo convicium seu contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per verba quæ profert, honorem alterius auferat, hoc propriè et per se est dicere convicium vel contumeliam; et hoc est peccatum mortale non minùs quàm furtum vel rapina: non enim homo minùs amat suum honorem quàm rem possessam (1). Si verò aliquis verbum convicii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed fortè propter correctionem vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium vel contumelia; unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato (2). In quo tamen necessaria est discretio, ut moderatè homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convicium quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem proferretur, et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius; sicut etiam si aliquis incautè alium ex ludo percutiens, graviter lædat, culpâ non caret.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causâ delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si verò aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

(1) Satisfactio pro contumelia illata fieri debet per exhibitionem honoris ac reverentiæ, v. g. contumeliâ affectum ad mensam invitando, honorificentiùs quàm solitò salutando, locum honorificum cedendo, etc.

(2) Nempe si proferatur causâ disciplinæ et correctionis, ut patet ex responsione ad 2.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut licitum est aliquem verberare, vel in rebus damnificare, causâ disciplinæ, ita etiam causâ disciplinæ potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere; et hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, et Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen, sicut dicit Augustinus (lib. II, cap. 19, circa fin. De sermone Domini in monte), « rarò et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendæ; in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm peccatum convicii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quòd sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multùm hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi; putà cùm aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare (1).

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUIS DEBEAT CONTUMELIAS SIBI ILLATAS SUSTINERE.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 4 ad 1, et Opusc. XIX, cap. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit conviciantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere (2).

2. Præterea, homo debet plus se diligere quàm alium. Sed aliquis non debet sustinere quòd alteri convicium inferatur; unde dicitur (Prov. XXVI, 10) : *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat.* Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundùm illud (Rom. XII, 19) : *Mihi vindicta, et ego retribuam.* Sed aliquis non resistendo contumeliæ se vindicat, secundùm illud Chrysostomi (hom. XXII in epist. ad Rom. à med. et hom. XLIII in Matth. à med.) : « Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam. » Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. XXXVII, 13): *Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates;* et postea subdit : *Ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum.*

CONCLUSIO. — Illatas contumelias nonnunquam repellere homo potest, propter bonum illius qui contumeliam infert, ad reprimendam illius audaciam, et ad suam tuendam dignitatem, et auctoritatem : quanquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere injurias, si propriæ et aliorum saluti expedire conspexerit.

Respondeo dicendum quòd sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt sunt in præparatione animi habenda, sicut Augustinus (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19, ante med.) exponit illud præceptum Domini : *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam;* ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu : quia nec ipse Dominus hoc fecit; sed cùm suscepisset alapam, dixit : *Quid me cædis?* ut habetur (Joan. XVIII, 23). Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit. Quando-

(1) Ex his principiis Soto, Toletus, Sylvius et alii excusant à mortali viros infimæ conditionis et mulierculas quæ inter rixandum sese invicem conviciis onerant et quidquid occurrit evomunt, quia, quæ sic efficiunt, non tanquam vera habentur, ac proinde non graviter lædunt.

(2) Id est reponere contumeliam, seu vicissim contumeliis eum afficere, vel saltem verbis reprimere contumelias ejus etc.

que tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maximè propter duo : primò quidem propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de cætero talia non attentet, secundùm illud (Prov. XXVI, 5) : *Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur;* alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. IX, circa med.) : « Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere; ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd audaciam conviciantis contumeliosè debet aliquis moderatè reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur (Prov. XXVI, 4) : *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.*

Ad *secundum* dicendum, quòd in hoc quòd aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cùm aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad *tertium* dicendum, quòd si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo (2) contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam; sed si aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde dicitur (Eccli. VIII, 4) : *Non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna.*

ARTICULUS IV. — UTRUM CONTUMELIA ORIATUR EX IRA (3).

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 3 ad 3, et quæst. CLVIII, art. 7 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur (Prov. XI, 2) : *Ubi superbia, ibi contumelia.* Sed ira est vitium distinctum à superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea (Prov. XX, 3), dicitur : *Omnes stulti miscentur contumeliis.* Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut supra habitum est (qu. XLVI, art. 1), ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur; graviùs enim peccat qui ex odio contumeliam infert quàm qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.) dicit quòd « ex ira oriuntur contumeliæ. »

CONCLUSIO. — Cùm contumelia ad vindictam properet, ex ira magis quàm ex alio vitio oriri videtur.

Respondeo dicendum quòd cùm unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principaliùs habere originem ex quo frequentiùs procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu quàm inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maximè oritur ex ira.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo. Et ideo non directè contumelia oritur ex su-

(1) Hinc dicitur (Eccl. XLI) : *Bonum habe de bono nomine.* Et (Prov. XXII) : *Melius est nomen bonum quàm divitiæ multæ.*

(2) Tum silentium aliquid contemptùs et odii præ se fert.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor contumeliam frequentissimè ex ira oriri, quamvis quandoque ex superbia, odio et stultitia oriatur.

perbia; disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores æstimant, faciliùs alios contemnunt, et injurias eis irrogant; faciliùs enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 6, in princ.), « ira non perfectè audit rationem, » et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia; et propter hoc ex stultitia oritur contumelia secundùm affinitatem quam habet cum ira.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm Philosophum (Rhetor. lib. II, cap. 4, ad fin.), « iratus intendit manifestam offensam; quod non curat odiens. » Et ideo contumelia, quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quàm ad odium.

QUÆSTIO LXXIII.

DE DETRACTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de detractione; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Quid sit detractio. — 2° Utrùm sit peccatum mortale. — 3° De comparatione ejus ad alia peccata. — 4° Utrùm peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULUS I. — UTRUM DETRACTIO CONVENIENTER DEFINIATUR, QUOD EST DENIGRATIO ALIENÆ FAMÆ PER VERBA (1).

De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 1, et quæst. LXXV, art. 1 corp. et Rom. I, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio non sit « denigratio alienæ famæ per occulta verba, » ut à quibusdam definitur. *Occultum* enim et *manifestum* sunt circumstantiæ non constituentes speciem peccati; accidit enim peccato quòd à multis sciatur vel à paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius; nec debet poni in ejus definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quòd fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit, vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate, putà cùm aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccle. X, 11): *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occultè detrahit.* Ergo occultè mordere famam alicujus est detrahere.

CONCLUSIO. — Detractio est alienæ famæ, per verba denigratio.

Respondeo dicendum quòd sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, manifestè quidem, sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occultè autem, sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit: uno modo in manifesto, et hoc fit per contumeliam ut supra dictum est (qu. præc. art. 1); alio modo occultè, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quòd aliquis manifestè verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonoratur, et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur. Sed qui

(1) Billuart his verbis detractionem definivit: *injusta denigratio famæ alienæ per occulta verba.* Et quidem sic definit Albertus Magnus in Summa sua theologica (part. II, quæst. CXVII, Met. II, art. 1).

verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quàm parvipendere; unde non directè infert detrimentum honori, sed famæ, inquantum hujusmodi verba occultè proferens quantùm in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quòd detractio differt à contumelia dupliciter : uno modo quantùm ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifestè contra aliquem loquitur, detractor autem occultè; alio modo quantùm ad finem intentum, sive quantùm ad nocumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd involuntariis (2) commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo, vel facto, diversificant rationem peccati occultum et manifestum, quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam, ut supra dictum est (qu. LXV, art. 4, et 1 2, qu. VI, art. 5 et 8).

Ad *secundum* dicendum, quòd verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio malè loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est; quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquis dicitur detrahere alteri, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directè, quandoque indirectè : directè quidem quadrupliciter (3) : uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit malâ intentione factum. Indirectè autem, vel negando bonum alterius, vel malitiosè reticendo, vel minuendo.

ARTICULUS II. — UTRUM DETRACTIO SIT PECCATUM MORTALE (4).

De his etiam locis supra, art. 1 inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud (Prov. XXIV) : *Cum detractoribus non commiscearis,* dicit Glossa (ord. Rab. super illud : *Hæc quoque sapientibus*) : « Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. » Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent à peccato mortali; peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

(1) Non raró tamen conjunguntur contumelia et detractio : ut si quis alteri in faciem eorum aliis objiciat falsum crimen, seu verum sed occultum, est simul contumelia et detractio.

(2) Ita communiter An, *in involuntariis?* Vide sup. quæst. LXV, art. 4, arg. 4.

(3) Ut in hoc versu exprimitur :

Imponens, negans, minuens, reticens, in mala vertens;

quia et quadrupliciter indirectè, sicut in hoc alio versu indicatur :

Qui negat, aut minuit, retinet, laudatve remissè,

quamvis quartus hic modus contineatur sufficienter in secundo vel in tertio quem ponit S. Thomas qui propterea nonnisi tres assignat.

(4) Juxta mentem D. Thomæ detractio est ex suo genere peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus (in hom. De igne purgatorio, quæ est 41 De sanctis, ante med.), inter peccata minuta ponit, « quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus; » quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed *contra* est quod (Roman. I, 30) dicitur : *Detractores Deo odibiles;* quod ideo additur, ut dicit Glossa (ordin. Petri Lomb.), « ne leve putetur propter hoc quòd consistit in verbis. »

CONCLUSIO. — Cùm inter res temporales, fama pretiosissima esse videatur, ille qui honori famæque alterius, cum intentione eum denigrandi, derogat ac detrahit, peccat mortaliter : non ita si præter intentionem dicentis sequatur denigratio : nisi fortè notabiliter quis alicujus famam læserit in his quæ ad vitæ honestatem spectant.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 2), peccata verborum maximè sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundùm suam rationem ordinatur ad denigrandam famam alicujus. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valdè grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo à multis bene agendis. Propter quod dicitur (Eccli. XLI, 15) : *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quàm mille thesauri magni et pretiosi.* Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale (1). Contingit tamen quandoque quòd aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se, et formaliter loquendo, sed solùm materialiter, et quasi per accidens. Et si quidem verba, per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis (2), non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale; nisi fortè verbum quod dicitur sit adeo grave, quòd notabiliter famam alicujus lædat, et præcipuè in his quæ pertinent ad honestatem vitæ : quia hoc ex ipso genere verborum (3) habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo supra dictum est (quæst. LXII, art. 2), cùm de restitutione ageretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem denuntiando, vel propter bonum justitiæ publicæ accusando, non est detrahere, ut dictum est (in corp. art. et quæst. LXVIII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Glossa illa non dicit quòd detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit *pænè;* tum quia « stultorum infinitus est numerus, et pauci sunt qui ambulant per viam salutis, » tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur : quia, ut dicitur (Jacobi III, 2) : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis

(1) Levius quidem homicidio et adulterio, gravius tamen furto.

(2) Scilicet : 1° ut non plus nec pluribus reveletur quàm sit necesse ad evitandum malum, vel bonum consequendum; 2° ut probabile sit quòd revelatio habitura sit bonum effectum; 3° ut fiat ex recta intentione; 4° ut bonum consequendum, vel malum avertendum sit alicujus momenti.

(3) Ita Mss. et impressi libri omnes. Theologi suspirantur redundare vocem, *verborum*.

dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ (1).

ARTICULUS III. — UTRUM DETRACTIO SIT GRAVIOR OMNIBUS PECCATIS QUÆ IN PROXIMUM COMMITTUNTUR (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud Psalm. CVIII : *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi*, dicit Glossa (ord. Aug.) : « Plus nocent in membris detrahentes Christo, qui animas crediturorum interficiunt, quàm qui ejus carnem mox resurrecturam peremerunt. » Ex quo videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm homicidium; quantò gravius est occidere animam quàm occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quàm contumelia; quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quàm adulterium, per hoc quòd adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum quàm adulterium; quod tamen inter alia peccata, quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira; detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.). Sed invidia est majus peccatum quàm ira. Ergo et detractio est majus peccatum quàm contumelia, et sic idem quod priùs.

4. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis. Dicit enim Gregorius (in Regist. lib. VIII, epist. 45, ante med.) : « Quid aliud detrahentes faciunt, nisi quòd in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minùs veritatis videant? » Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed *contra*, gravius est peccare facto quàm verbo. Sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

CONCLUSIO. — **Vitium detractionis, quo proximi læditur honor, ex genere suo gravius est quàm furtum, minus autem homicidio ac adulterio.**

Respondeo dicendum quòd peccata quæ committuntur in proximum, sunt pensanda per se quidem secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tantò autem est majus nocumentum, quantò majus bonum demittitur. Cùm autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animæ, et bonum corporis, et bonum exteriorum rerum; bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter, putà per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert; sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quàm ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens; consequenter autem

(1) Unde quòd hoc etiam aliquando mortale peccatum sit, mox insinuat subdens (I. Cor. VI) : *Neque maledici regnum Dei possidebunt.*

(2) Negativè respondet S. Doctor quia per aliqua alia peccata nocumentum majus proximo infertur.

adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eò quòd propinquior est spiritualibus bonis, unde dicitur (Prov. XXII, 1) : *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ.* Et ideo detractio secundùm suum genus est majus peccatum quàm furtum; minus tamen quàm homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes (1). Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui graviùs peccat, si ex deliberatione peccet quàm si peccet ex infirmitate, vel incautela; et secundùm hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magna præmeditatione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illi qui detrahunt Christo impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad *secundum* dicendum, quòd gravius peccatum est contumelia quàm detractio, inquantum habet majorem contemptum proximi; sicut et rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 9). Contumelia tamen non est gravius peccatum quàm adulterium. Non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantùm dividit unitos, inquantum scilicet per hoc quòd mala alterius promit, alios, quantùm in se est, ab ejus amicitia separat, licèt ad hoc per ejus verba non cogantur. Sic ergo et detractor occasionaliter est homicida (2), inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis I (quæ est 1 ad Jacob, inter med. et fin. ut refertur in Decr. dist. 1 De pœn. cap. *Homicidiorum*) dicitur « detractores esse homicidas, » scilicet occasionaliter, quia *qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur (I. Joan. III, 15).

Ad *tertium* dicendum, quòd ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, ad fin.). Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quòd detractio sit gravior quàm contumelia; quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundùm inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad *quartum* dicendum, quòd quia *homo lætatur in sententia oris sui*, ut dicitur (Prov. XV, 23), inde est quòd ille qui detrahit, incipit magis amare et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

ARTICULUS IV. — UTRUM AUDIENS QUI TOLERAT DETRAHENTEM GRAVITER PECCET (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd audiens qui tolerat detra-

(1) Potest accidere ut detractio contumeliam superet et furtum sit detractione gravius, v. g. si gravis detractio de principe conferatur cum contumelia in plebeium leviter jacta et furtum centum aurorum cum levi repentinave detrac-

(2) *Homicida*, id est animæ mortem infert sicut et quodcumque peccatum mortale animam gratiæ vitâ destituit.

(3) Juxta mentem D. Thomæ, audiens detractionem peccat quatenùs detractioni consentit.

hentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quàm sibi ipsi. Sed laudabile est, si patienter homo suos detractores toleret; dicit enim Gregorius (super Ezech. hom. 9, circa med.) : « Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. » Ergo non peccat aliquis, si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea (Eccli. IV, 30), dicitur : *Non contradicas verbo veritatis ullo modo.* Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est (artic. 1 hujus quæst. ad 3). Ergo videtur quòd non semper teneatur homo detractoribus resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem illorum contra quos detrahitur; dicit enim Pius papa (in appendice ad cap. *Oves* 6, quæst. 1) : « Nonnunquam detractio adversùs bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet. » Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit (epist. 2 ad Nepotian. vers. fin.) : « Cave ne aut linguam, aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes. »

CONCLUSIO. — Audiens detrahentem, qui posset resistere, sed ei placet detractio, ejusdem detractionis vitii reus est.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Apostolum (Rom. I, 32), *digni sunt morte, non solùm qui* peccata *faciunt, sed etiam qui facientibus* peccata *consentiunt.* Quod quidem contingit dupliciter : uno modo directè, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum : alio modo indirectè, scilicet quando non resistit, cùm resistere possit; et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quòd si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire, unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minùs peccat quàm detrahens, et quandoque magis (1) : unde Bernardus dicit (De consid. lib. II, cap. 13, in fin.) : « Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit non facilè dixerim. » Si verò non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multò minùs quàm detrahens, et plerumque venialiter (2). Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quòd alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere : vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, quà timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. XIX, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non sunt detractiones propriè loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2). Possunt tamen ad notitiam alicujus detractiones contra ipsum factæ aliorum relationibus pervenire; et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ

(1) Si enim inducat, ut ait Billuart, peccat contra charitatem peccato scandali erga detrahentem quem ad peccatum inducit, et contra justitiam ergà diffamatum, cùm sit causa movens ad ejus diffamationem.

(2) Potest quandoque totaliter excusari à peccato, v. g. si detrahens sit princeps, aut vir præclarissimus, superior gravis et audiens persona obscura, famulus aut ancilla.

famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est (in corp. et quæst. LXXII, art. 3). Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quòd patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quòd patiatur detrimentum famæ alterius; et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit, cùm possit resistere, eâdem ratione quâ tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur (Deuter. XXII).

Ad *secundum* dicendum, quòd non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, et maximè si sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quòd peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quòd ei detractio displicet per tristitiam faciei (1): quia, ut dicitur (Proverb. XXV, 23), *ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.*

Ad *tertium* dicendum, quòd utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominùs est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus, vel oppressoribus aliorum; quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUSURRATIONE (2), IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de susurratione; et circa hoc quæruntur duo: 1° Utrùm susurratio sit peccatum distinctum à detractione. — 2° Quod horum sit gravius.

ARTICULUS I. — UTRUM SUSURRATIO SIT PECCATUM DISTINCTUM A DETRACTIONE.

De his etiam infra, quæst. LXXV, art. 1 corp. et Rom. I, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd susurratio non sit peccatum distinctum à detractione. Dicit enim Isidorus (Etymol. lib. X, ad litt. *S*): « Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo. » Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum à detractione.

2. Præterea (Levit. XIX, 16), dicitur : *Non eris criminator, nec susurro in populis.* Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio à detractione non differt.

3. Præterea (Eccli. XXVIII, 15), dicitur : *Susurro et bilinguis maledictus erit.* Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor; quia detractorum est duplici linguâ loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor.

Sed *contra* est quòd (Rom. I, super illud, *Susurrones*, *detractores*) dicit Glossa interl. : « Susurrones inter amicos discordiam seminantes : detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt. »

CONCLUSIO. — Eo diversa est detractio à susurratione, quòd detractione proximi honor; susurratione verò amicitia læditur, et illius intenditur separatio.

Respondeo dicendum quòd susurro et detractor in materia conveniunt et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occultè de proximo dicit; propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde (Eccli. V, super illud : *Non appelleris susurro*) dicit Glossa

(1) Vel tacendo, recedendo et sermonem ad alia divertendo.

(2) Susurratio theologicè definiri potest : *Oblocutio mala et secreta de proximo ad dissolvendam veram amicitiam.*

(interl. Rab.), « id est, detractor. » Differunt autem in fine; quia detractor intendit denigrare famam proximi, unde illa mala de proximo præcipuè profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui ejus fama; susurro autem intendit amicitiam separare, ut patet per Glossam inductam (in arg. *Sed cont.*) et per illud quod dicitur (Prov. XXVI, 20) : *Susurrone subtracto, jurgia conquiescunt*. Et ideo susurro talia mala profert de proximo quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundùm illud (Eccli. XXVIII, 2) : *Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd susurro, inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt à detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud quod possit animum unius perturbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum inquantum displicet ei cui dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd criminator differt à susurrone et à detractore, quia criminator est qui publicè crimina aliis imponit vel accusando, vel conviciando, quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad *tertium* dicendum, quòd bilinguis propriè dicitur susurro. Cùm enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio, propter quod dicitur (Eccli. XXVIII, 15) : *Susurro et bilinguis maledictus*, et subditur : *Multos enim turbavit pacem habentes* (1).

ARTICULUS II. — UTRUM DETRACTIO SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM SUSURRATIO (2).

De his etiam De malo, quæst. X, art. 3 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quòd aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quàm susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solùm unum amicum, sed multos; quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum, unde contra quemdam dicitur (II. Paralip. XIX, 2) : *His qui oderunt Dominum amicitiâ jungeris*. Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum detractio est quàm susurratio.

3. Præterea (Jacobi IV, 11), dicitur : *Qui detrahit fratri suo, detrahit legi*, et per consequens Deo, qui est legislator; et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est (qu. XX, art. 3, et 1 2, quæst. LXXIII, art. 3). Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quàm peccatum susurrationis.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. V, 17) : *Denotatio pessima super bilinguem : susurratori autem odium, et inimicitia, et contumelia.*

CONCLUSIO. — Quantò amicitia honori præstat, tantò susurratio per quam amicitia tollitur, detractione, per quam honor læditur gravius est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3, et 1 2, quæst. LXXIII, art. 8), peccatum in proximum tantò est gravius, quantò per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum au-

(1) Notandum est susurrationem, si fiat vi, dolo, mendaciis, detractionibus aliisve modis injustis, esse contra justitiam, et proinde onus restituendi inducere, sed non ita, si secùs.

(2) Susurratio est peccatum mortale *ex genere suo;* quia in individuo potest esse veniale vel ex imperfectione actûs, vel ex levitate nocumenti intenti aut causati.

tem tantò majus est, quantò majus est bonum quod tollitur. Inter cætera verò exteriora bona præeminet amicus, quia «sine amicis nullus vivere possit,» ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 1, in princ.). Unde dicitur (Eccli. VI, 15) : *Amico fideli nulla est comparatio*. Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maximè necessaria est, ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est majus peccatum quàm detractio, et etiam quàm contumelia; quia amicus est melior quàm honor, et amari quàm honorari, ut (Ethic. lib. VIII, cap. 8) Philosophus dicit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quàm ex materiali objecto; et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad *secundum* dicendum, quòd fama est dispositio ad amicitiam et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minùs peccat quàm ille qui directè operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit præceptum de dilectione proximi; contra quod directiùs agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maximè contra Deum est, quia *Deus dilectio est*, ut dicitur (I. Joan. IV, 16); et propter hoc dicitur (Prov. VI, 16) : *Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus* (1); et hoc septimum ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam*.

QUÆSTIO LXXV.

DE DERISIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de derisione; et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur. — 2° Utrùm derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM DERISIO SIT SPECIALE PECCATUM AB ALIIS PRÆMISSIS DISTINCTUM (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd derisio non sit speciale peccatum ab aliis præmissis (3) distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui à contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata, quæ si manifestè de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occultè, pertinent ad detractionem, sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium à præmissis distinctum.

3. Præterea, hujusmodi peccata distinguuntur secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quàm in honore, vel fama, vel detrimento amicitiæ. Ergo derisio non est peccatum distinctum à præmissis.

Sed *contra* est quòd derisio fit ludo, unde et *illusio* nominatur. Nullum

(1) Quibus tamen non significatur hoc vitium esse gravius omnibus quæ ibidem recensentur, sed tantùm quòd unà cum aliis sex, etiam istud vehementer Deus abominatur; ut sensus sit : « Sex sunt quæ odit Dominus, imò septem sunt quæ abominatur anima ejus. »

(2) Derisio est vitium quo quis vel cachinnis, vel verbis per modum ludibrii, alteri ruborem incutere nititur, et indè fit peccatum speciale distinctum à contumelia, detractione et susurratione.

(3) Putà, contumeliâ, detractione, vel susurratione.

autem præmissorum ludo agitur, sed seriò. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

CONCLUSIO. — **Derisio diversa est à ceteris linguæ vitiis, quod per illam intendatur proximi erubescentia.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 2), peccata verborum præcipuè pensanda sunt secundùm intentionem proferentis : et ideo secundùm diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quòd ille qui irridetur erubescat (1). Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur à præmissis peccatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo : quia irrisio fit ore, id est, verbo et cachinnis; subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa (interl. Aug.), super illud (Psal. II, 4) : *Qui habitat in cœlis, irridebit eos.* Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt à contumelia, sicut erubescentia à dehonoratione; est enim erubescentia « timor dehonorationis, » sicut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 15).

Ad *secundum* dicendum, quòd de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur, et famam, et apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundùm illud (II. Corinth. I, 12) : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Unde è converso de actu turpi, id est vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor, et fama; et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt; apud seipsum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conscientiæ gloriam per quamdam confusionem et erubescentiam; et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quòd derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd securitas conscientiæ et quies illius magnum bonum est, secundum illud (Proverb. XV, 15) : *Secura mens quasi juge convivium.* Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II. — UTRUM DERISIO POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed derisio non videtur contrariari charitati; agitur enim ludo quandoque inter amicos, unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale; alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter; dicit enim Isidorus (De sum. bono, lib. II, cap. 16, in princ.), quòd « irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. » Similiter etiam sequeretur quòd omnis simulatio esset peccatum mortale; quia, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. XXXI, cap. 9, ante med.), « per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est, hominem justum, et ascensorem, id est Deum. » Ergo derisio non est peccatum mortale.

(1) Et immeritò, nam si quis, servatis debitis circumstantiis alicui pudorem incutiat, ut à malo abstineat, tum non in peccatum irrisionis labitur, sed actum charitatis exercet.

(2) Ac per consequens objecto formali.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quàm derisio; quia majus est facere aliquid seriò quàm joco. Sed non omnis detractio, vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multò minùs derisio.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. III, 34) : *Ipse deridet illusores.* Sed deridere Dei est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur (Psal. II, 4) : *Qui habitat in cœlis, irridebit eos.* Ergo derisio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Derisio in parvis, veniale peccatum est; at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.

Respondeo dicendum quòd irrisio non fit nisi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriosè; unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur, hoc est, quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo ratione personæ. Cùm autem aliquis alterius personæ malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundùm se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundùm suum genus (1). Cùm autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus; sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum; sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quàm contumelia, quæ similiter est in manifesto; quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriosè, illusor autem in ludum; et ita videtur esse major contemptus et dehonoratio. Et secundùm hoc illusio est grave peccatum, et tantò gravius, quantò major reverentia debetur personæ quæ illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundùm illud (Isa. XXXVII, 23) : *Cui exprobrasti? et quem blasphemasti? et super quem exaltasti vocem tuam?* et postea subditur : *Ad sanctum Israel.* Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur (Proverb. XXX, 17) : *Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ.* Deinde justorum derisio gravis est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur (Job, XII, 4) : *Deridetur justi simplicitas;* quæ quidem derisio valdè nociva est, quia per hoc homines à bene agendo impediuntur, secundùm illud Gregorii (Moral. lib. XX, cap. 15, parum ante med.) : « Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ exprobrationis evellunt. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ludus non importat aliquid contrarium charitati respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expressè Deum irridet, sed quasi interpretativè, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat, sed dispositivè et imperfectè (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd derisio secundùm suam rationem levius

(1) Si quis de malo levi irrisus erubescat et turbetur, tunc ex charitate irrisio cessanda est. Attamen communiter docent theologi in his circumstantiis deridenti peccatum non esse mortale.

(2) Ita cum codicibus Alcan. Camer., et Paris. Nicolai. Al., *dispositivè, vel interpretativè.*

aliquid est quàm detractio, vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum (1); quandoque tamen habet majorem contemptum quàm contumelia, ut supra dictum est (in corp. art.), et tunc est grave peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE MALEDICTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de maledictione; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm licitè possit aliquis maledicere homini. — 2° Utrùm licitè possit aliquis maledicere irrationali creaturæ. — 3° Utrum maledictio sit peccatum mortale. — 4° De comparatione ejus ad alia peccata.

ARTICULUS I. — UTRUM LICEAT MALEDICERE ALIQUEM (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 28, quæst. II, art. 1, et De virt. quæst. II, art. 8 ad 10 et 15, et Ps, V, et Rom. I et XII, lect. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. videtur quòd non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur (II. Cor. XIII). Sed ipse præcepit (Rom. XII, 14) : *Benedicite, et nolite maledicere*. Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundùm illud (Dan. III, 82) : *Benedicite, filii hominum, Domino*. Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur (Jacobi III). Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum culpæ, vel pœnæ, quia maledictio dicitur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quinimò orare oportet pro omnibus ut liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maximè subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum; dicitur enim (Eccli. XXI, 30) : *Cùm maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam*. Ergo multò minùs licet maledicere hominem.

5. Præterea (Num. XXIII), super illud : *Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus?* dicit Glossa (ord. Orig. hom. XV in Num. parum à med.) : « Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus. » Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrùm sit maledictus à Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed *contra* est quod (Deut. XXVII, 26) dicitur : *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus!* Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur (IV. Reg. II).

CONCLUSIO. — Maledicere, animo maledicendi, optando, seu imprecando malum alicui, illicitum est.

Respondeo dicendum quòd maledicere idem est quod malum dicere. Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur : uno modo per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo; et sic maledicere nihil aliud est quàm malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem : unde quandoque maledici detractores dicuntur. Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur, per modum causæ; et hoc quidem primò et principaliter competit Deo qui omnia suo verbo fecit, secundùm illud (Ps. XXXII, 9) : *Dixit, et facta sunt;* consequenter autem competit hominibus, qui verbo

(1) Si irrisio non sit inordinata potest esse sine peccato, et imò ad eutrapeliam redire (Cf. quæst. LXXII, art. 2 ad 1).

(2) Maledicere hic accipitur pro imprecatione mali, quatenùs malum est; id esse illicitum communiter docent B. Thomas et alii theologi.

suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum : et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectûs desiderantis id quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. — Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quòd facere aliquid et velle illud se consequuntur (1) in bonitate et malitia, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. xx, art. 3). Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eâdem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum; et hoc est maledicere, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum; nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum.—Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni : quandoque quidem sub ratione justi, et sic judex licitè maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut et prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licèt hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi (2). Quandoque verò dicitur aliquod malum sub ratione utilis; putà cùm aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd optare alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum; sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad *quartum* dicendum, quòd in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est et à Deo, nec eam maledicere licet; culpa autem ejus est maledicenda, secundùm illud (Job, III, 8) : *Maledicant ei qui maledicunt diei.* Cùm autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum; et secundùm hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad *quintum* dicendum, quòd affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit quem Deus maledicat secundùm finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus à Deo secundùm reatum præsentis culpæ.

ARTICULUS II. — UTRUM LICEAT CREATURAM IRRATIONALEM MALEDICERE.

De his etiam infra, art. 4 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipuè videtur esse licita, inquantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ, nec pœnæ (3). Ergo eam maledicere non licet.

(1) Ita nimirum juxta Sylvium, ut si facere sit tibi licitum, etiam tibi liceat velle facere et vice versâ.

(2) Ex his sequitur quòd quæ in sacris litteris leguntur à sanctis viris prolata, formam maledictionis præ se ferentia, non esse tamen propriè et per se veras maledictiones.

(3) Si formaliter pœna in ra[illegible]e pœnæ acci-

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet etiam in diabolo, ut dictum est (art. præc. ad 4). Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora, aut est transiens, sicut tempora. Sed, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. IV, cap. 2, circ. med.), « otiosum est maledicere non existenti, vitiosum verò si existeret. » Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed *contra* est quòd Dominus maledixit ficulneæ, ut habetur (Matth. XXI), et Job maledixit diei suo, ut habetur (Job, III).

CONCLUSIO. — Creaturis irrationalibus maledicere, ut Dei creaturæ sunt, ad rationalem creaturam ordinatæ, blasphemia est : eis autem maledicere, ut in seipsis sunt, illicitum est, cùm sit hoc otiosum et vanum.

Respondeo dicendum quòd benedictio vel maledictio propriè ad illam rem pertinet cui potest aliquid bene vel malè contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter : uno quidem modo per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati; et hoc modo Dominus homini dixit (Genes. III, 17) : *Maledicta terra in opere tuo,* ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur (1). Et ita etiam intelligitur quod habetur (Deuteron. XXVIII, 5) : *Benedicta horrea tua;* et (infra 17) : *Maledictum horreum tuum.* Sic etiam David maledixit montes Gelboe (2), secundùm Gregorii expositionem (Moral. lib. IV, cap. 3, in fin. et cap. 4). Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis; et sic Dominus maledixit ficulneam in significationem Judææ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci; et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes pœnalitates; et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur (II. Reg. I), scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ; maledicere autem eis secundùm se consideratis est otiosum et vanum et per consequens illicitum (3).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM MALEDICERE SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in homilia De igne purgatorio (quæ est 41 de SS., ante med.), numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur universaliter (4) esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quàm maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multò minùs maledicere.

piatur, quia sic est sequela duntaxat culpæ : non si materialiter prout est quædam afflictio vel sensibilis cruciatus.

(1) Mortale peccatum est eas creaturas imprecari, siquidem hoc ejusdem rationis est ac si proximo ipsi malum imprecaretur.

(2) Non peccavit David quòd hanc maledictionem protulit ratione mali, scilicet stragis Saulis et Jonathæ quæ ibi contigerat, ut patet ex infra dictis.

(3) Quamvis plerumque non excedat culpam venialem, ut aiunt Navarrus, cap. 23, num. 11, et Toletus, lib. IV, cap. 13.

(4) Abest *universaliter* à Nicolai.

Sed *contra*, nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei, secundùm illud (I. Cor. VI, 10) : *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Ergo maledictio est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — **Maledicere formaliter, et magnum imprecari malum, ex suo genere mortale vitium est; veniale autem esse potest vel si leve sit malum, vel secundùm animi levem motum.**

Respondeo dicendum quòd maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem vel imperio movere ad malum alterius secundùm se repugnat charitati, quâ diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundùm suum genus est peccatum mortale, et tantò gravius quantò personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur (1). Unde dicitur (Levit. XX, 9) : *Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur.* — Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo aut ex surreptione aliquâ talia verba profert, quia peccata verborum maximè ex affectu pensantur, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV — UTRUM MALEDICERE SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM DETRACTIO.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd maledictio sit gravius peccatum quàm detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur (in Canonica Judæ 9), quòd *cùm Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ;* et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundùm Glossam interl. Blasphemia autem est gravius peccatum quàm detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est (quæst. LXXIII, art. 3). Sed maledictio est par peccato homicidii : dicit enim Chrysostomus super Matth. (hom. XX, vers. fin.) : Cùm dixeris : Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs. » Ergo maledictio est gravior quàm detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio : ille autem qui detrahit, solùm significat malum jam existens. Gravius ergo peccat maledicus quàm detractor.

Sed *contra* est quòd detractio non potest bene fieri; maledictio autem fit bene et malè, ut ex dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Ergo gravior est detractio quàm maledictio.

CONCLUSIO. — **Detractio, secundùm suam generalem rationem gravius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit : potest tamen per accidens maledictio gravior esse detractione.**

Respondeo dicendum quòd, sicut habitum est (part. I. quæst. XLVIII, art. 5), duplex est malum; scilicet culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est (art. 6). Unde dicere malum culpæ pejus est quàm dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem et etiam derisorem (2)

(1) Tot sunt diversæ species maledictionis quot diversa mala imprecatur; ac proinde in confessione explicandum est quot et quæ mala fuerit imprecatus, et personarum qualitatem quæ fuerunt graviter maledictæ.

(2) Murmuratio est quoque injusta; de ea verò non agit S. Thomas quia ad præcedentia reducitur, maximè ad detractionem et susurrationem.

pertinet dicere malum culpæ, sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum culpæ, nisi fortè sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi; nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ, solùm enuntiando; per maledictionem verò dicitur malum pœnæ, vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur; gravius autem est nocumentum inferre quàm nocumentum desiderare cæteris paribus. — Unde detractio secundùm communem rationem gravius peccatum est quàm maledictio simplex desiderium exprimens; maledictio verò quæ fit per modum imperii, cùm habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat quàm sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundùm ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. — Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd maledictio creaturæ, inquantum creatura est, redundat in Deum (1); et sic per accidens habet rationem blasphemiæ; non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc.), maledictio uno modo includit desiderium mali; unde si ille qui maledicit velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida; differt tamen inquantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de maledictione, secundùm quòd importat imperium.

QUÆSTIO LXXVII.

DE FRAUDULENTIA, QUÆ COMMITTITUR IN EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes; et primò de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundò de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur à rapina, vel furto. Circa primum quæruntur quatuor: 1° De injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrùm liceat aliquid vendere plus quàm valeat. — 2° De injusta venditione ex parte rei venditæ. — 3° Utrùm venditor teneatur dicere vitium rei venditæ. — 4° Utrùm licitum sit aliquid negotiando plus vendere quàm emptum sit.

ARTICULUS I. — UTRUM LICITÈ ALIQUIS POSSIT VENDERE REM PLUS QUAM VALEAT.

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 1, quæst. I corp. et quæst. II, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis licitè possit vendere rem plus quàm valeat. Justum enim in commutationibus humanæ vitæ secundùm leges civiles determinatur. Sed secundùm eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant (ex Cod. lib. IV, tit. 44, De rescindenda venditione), quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quàm valeat; emptor autem minùs quàm valeat. Ergo licitum est quòd aliquis vendat rem plus quàm valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale, et non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert (De Trinit. lib. XIII, cap. 3, à princ.), dictum cujusdam mimi fuit ab omnibus acceptum : *Vili vultis*

(1) Quia non potest esse malæ creaturæ bonus creator; et sic maledicere creaturam prout est creatura, est quodammodo maledicere creatorem.

emere, et caro vendere; cui etiam consonat quod dicitur (Proverb. xx, 14): *Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cùm recesserit, gloriatur.* Ergo licitum est aliquid cariùs vendere et viliùs emere quàm valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundùm Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 13, sub fin.), in amicitia utili recompensatio fieri debet secundùm utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit; quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ; sicut contingit cùm aliquis multùm re aliquâ indiget vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quàm valeat.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. VII, 12): *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed nullus vult sibi rem vendi cariùs quàm valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem cariùs quàm valeat.

CONCLUSIO.— Quanquam emere quidpiam viliùs quàm valeat, seu vendere cariùs, secundùm se illicitum et injustum sit, potest tamen per accidens secundùm conditiones ementis ac vendentis, et illorum indigentiam, licitè aliquid cariùs vendi, ac viliùs emi quàm secundùm se valeat : semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus contigerit.

Respondeo dicendum quòd fraudem adhibere ad hoc quòd aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit (De offic. lib. III, in tit. *Quòd bono viro non est simulandum*, à princ.): « Tollendum est igitur in rebus contrahendis omne mendacium : non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat. » Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm se; et secundùm hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, et è converso, sicut patet per Philosophum (Polit. lib. I, cap. 6, à princ.). Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quàm alterius; et ideo debet secundùm æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei, quæ in usum hominis venit, mensuratur secundùm pretium datum; ad quod est inventum numisma, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 5, ante med.). Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel è converso res excedat pretium, tolletur justitiæ æqualitas. Et ideo cariùs vendere vel viliùs emere rem quàm valeat, est secundùm se injustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, secundùm quòd per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius; putà cùm aliquis multùm indiget habere rem aliquam, et alius læditur, si eâ careat; et in tali casu justum pretium erit ut non solùm respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licitè poterit aliquid vendi plus quàm valeat secundùm se, quamvis non vendatur plus quàm valeat habenti (1). Si verò aliquis multùm juvetur ex re alterius quam accepit, ille verò qui vendit, non damnificetur carendo re illâ, non debet eam supervendere, quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente (2), sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum : licèt possit ei vendere damnum

(1) Juxta sententiam theologorum communem res licitè potest vendi pluris quàm valeat, quia possessor eam retinere mallet et aliquam voluptatem eam vendendo sibi aufert.

(2) Ita cum codd. Tarrac. Alcan. et Paris Nicolai et posteriores edit. Al., *ex venditione.*

quod patitur (1). Ille tamen qui ex re alterius acceptâ multùm juvatur, potest propriâ sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xcvi, art. 2), lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes; non autem datur solùm virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia verò habeat quasi licita, non quia ea approbat, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor viliùs emat; nisi sit nimius excessus, quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum; putà si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem (2). Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundùm divinam legem illicitum reputatur, si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata; et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit; ita quòd modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut ibidem dicit Augustinus, « mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, et carè vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam reverà vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, quâ huic resistat et vincat; » et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro (4) propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit. Unde patet quòd illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii, et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitia utili consideratur æqualitas utilitatis; et ideo recompensatio fieri debet secundùm utilitatem perceptam, in emptione verò secundùm æqualitatem rei.

ARTICULUS II. — UTRUM VENDITIO REDDATUR ILLICITA PROPTER DEFECTUM REI VENDITÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minùs enim cætera sunt pensanda in re quàm rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; putà si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus, ad quos necessarium est argentum et aurum, putà ad vasa et ad alia hujusmodi; ergo multò minùs erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei, qui est secundùm quantitatem, maximè videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur; mensuræ autem rerum quæ in usum homi-

(1) Quod gallicè dicitur *la convenance* potest licitè appretiari, sed hæc ratio non sufficit ut possessor rei summum pretium excedat.

(2) Jus nostrum civile ita statuit (art. 1674) : La vente est rescindible, si le vendeur a été lésé de plus de sept douzièmes dans le prix d'un immeuble.

(3) Theologi distinguunt summum, medium et infimum pretium. Licitum est emere ad *imum* et vendere ad *summum*, sed non facile est æstimari quænam inter utrumque sit distantia. Hoc communi prudentûm æstimationi subjiciendum est.

(4) Sunt theologi qui existimant libros, gemmas, picturas et alia hujusmodi non habere pretium nisi conventionale; sed Cajetanus, Sylvius, Wiggers et Liguori sententiam contrariam ut probabiliorem tenent.

num veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 7, in med.). Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quòd ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

Sed *contra* est quod dicit Ambrosius (De offic. lib. III, cap. 11, à med.): « Regula justitiæ manifesta est, quòd à vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere(1). »

CONCLUSIO. — **Vendere, et emere rem unam pro alia, vel non in debita mensura ac rei qualitate, illicitum est.**

Respondeo dicendum quòd circa rem quæ venditur, triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundùm speciem rei; et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione : unde venditio illicita redditur (2). Et hoc est quod dicitur contra quosdam (Isa. I, 22) : *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aquâ;* quod enim permixtum est, patitur defectum quantùm ad speciem. Alius autem defectus est secundùm quantitatem quæ per mensuram cognoscitur; et ideo si quis scienter utatur deficienti mensurâ in vendendo, fraudem committit; et est illicita venditio (3). Unde dicitur (Deuter. XXV, 13) : *Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus, nec erit in domo tua modius major et minor;* et postea subditur : *Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam.* Tertius defectus est ex parte qualitatis, putà si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum (4) : quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solùm aliquis peccat injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si verò, eo ignorante, aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit injustum materialiter; nec ejus operatio est injusta, ut ex supra dictis patet (quæst. LIX, art. 2). Tenetur tamen, cùm ad ejus notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori (5). Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minùs pretiosam quantùm ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci; et tunc emptor, si id cognoscat, injustè emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aurum et argentum non solùm cara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio, præsertim cùm sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundùm naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut

(1) Sensus est, ut in re qualicumque vel facto nihil omnino doli annectatur. Unde mox Ambrosius exemplum subdit Ananiæ qui non integrum agri sui pretium Apostolis detulit, sed se integrum dare finxit.

(2) Tum error cadit in substantiam rei, et contractus est nullus ex consensûs defectu.

(3) Debet venditor restituere quoadusque emptor mensuram debitam obtinuerit.

(4) In hac hypothesi emptor erga venditorem actionem redhibitoriam obtinet ex jure nostro civili (Cod. civ. art. 1641 et suiv.).

(5) Nisi venditor emptori declaraverit se nolle vitii periculum sustinere, tunc enim emptor rem suo periculo emit

quòd habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentiùs etiam potest poni in operatione, et diutiùs in sua puritate permanet aurum verum quàm aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus (1), sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8), de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum. quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare, quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publicâ auctoritate vel consuetudine institutas præterire non licet.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 16), « pretium rerum venalium non consideratur secundùm gradum naturæ, cùm quandoque pluris vendatur unus equus quàm unus servus; sed consideratur secundùm quòd res in usum hominis veniunt. » Et ideo non oportet quòd venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solùm per quas redditur humanis usibus apta; putà quòd equus sit fortis, et bene currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ARTICULUS III. — UTRUM VENDITOR TENEATUR DICERE VITIUM REI VENDITÆ (2).

De his etiam quodl. II, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cùm enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem quam vendit supponere. Sed ad eumdem pertinet judicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quòd aliquis faciat unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius (De offic. lib. III, in tit. *In contractibus communibus quæ formula*, etc.) inducit quemdam dicentem : « Quid tam absurdum quàm si domini jussu ita præco prædicet : Domum pestilentem vendo? » Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis quàm ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare, et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multò minùs tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ propter aliquid aliud; putà si venditor de-

(1) Quamvis hic supponere videatur S. Thomas per artem alchimiæ verum aurum fieri posse, non tamen certò asserit. Immò (Sent. lib. II, dist. 7, quæst. III, art. 7 ad 1), id prorsus negat, inquiens : *Alchimistæ faciunt aliquid simile auro, sed non faciunt verum aurum; quia forma substantialis auri non est per colorem ignis, quo utuntur alchimistæ, sed per calorem solis* etc.

(2) Doctrinæ B. Thomæ jus nostrum civile est omnino consentaneum. De hac quæstione ita se habet : Le vendeur n'est pas tenu des vices apparents et dont l'acheteur a pu se convaincre lui-même. Mais il est tenu des vices cachés, quand même il ne les aurait pas connus; à moins que dans ce cas il n'ait stipulé qu'il ne sera tenu à aucune garantie (art. 1642, 1643).

ferens triticum ad locum, ubi est caristia frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant; quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De offic. lib. III, cap. 10, parum à princ.) : « In contractibus vitia eorum quæ veneunt prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur. »

CONCLUSIO. — Potest nonnunquam venditor indemnitati suæ consulendo, rei occultum vitium, tacere, dummodo in damnum seu periculum non vertatur emptoris, præcipuè si vitium sit occultum.

Respondeo dicendum quòd dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum; quamvis non sit necessarium quòd homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad ejus qualemcumque promotionem; sed hoc solùm est necessarium in aliquo casu determinato, putà cùm aliquis ejus curæ subditur, vel cùm non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quòd rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium res quæ vendenda proponitur, minoris sit pretii, ipse verò propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat (1); periculum autem si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, putà si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum, sive venenosum pro bono. Unde si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio; et tenetur venditor ad damni recompensationem. — Si verò vitium sit manifestum, putà cùm equus est monoculus, vel cùm usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantùm oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia fortè propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quàm esset subtrahendum (2). Unde potest licitè venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd judicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim judicat secundùm quod cognoscit, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 3, in med.). Unde si vitia rei quæ vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium. Secùs autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad *secundum* dicendum, quòd non oportet quòd aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet, quia si prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundùm quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem; et sic est in proposito.

(1) Notandum est venditorem in omni eventu, sive teneatur vitium rei dicere, sive non, debere detrahere de pretio, ratione vitii, alioquin rem pluris quam valeat venderet.

(2) Hæc sententia communis est cum auctore.

Ad *quartum* dicendum, quòd vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris quàm videatur; sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur; unde venditor qui vendit rem secundùm pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat (1). Si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis; quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

ARTICULUS IV. — UTRUM LICEAT NEGOTIANDO ALIQUID CARIUS VENDERE QUAM EMERE (2).

De his etiam Opusc. XIII, cap. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat negotiando aliquid cariùs vendere quàm emere. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor) super Matth. XXI (hom. XXXVIII in Op. imperf. ante med.): « Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur; » et idem dicit Cassiodorus super illud (Psalm. LXX): « *Quoniam non cognovi litteraturam*, vel *negotiationem* secundùm aliam litteram (70 Interpr.): « Quid, inquit, est aliud negotiatio, nisi viliùs comparare et cariùs velle distrahere? » et subdit: « Negotiatores tales Dominus ejecit de templo. » Sed nullus ejicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est quòd aliquis rem cariùs vendat quàm valeat, vel viliùs emat, ut ex dictis apparet (art. 1 hujus qu.). Sed ille qui negotiando rem cariùs vendit quàm emerit, necesse est quòd vel viliùs emerit quàm valeat, vel cariùs vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit (epist. 2 ad Nepotian. ante med.): « Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge. » Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid viliùs emere, et cariùs vendere, est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super illud (Psal. LXX): *Quoniam non cognovi litteraturam* (3) (conc. 1, à med.): « Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et pejerat. Sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest. » Ergo negotiari secundùm se non est illicitum.

CONCLUSIO. — Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas, omnibus licet; propter lucrum verò, nisi id sit ordinatum ad aliquem honestum finem, negotiari ex se est turpe.

Respondeo dicendum quòd ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 5 et 6), duplex est rerum commutatio: una quidem quasi naturalis et necessaria; per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum propter necessitatem vitæ, et talis commutatio non propriè pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia verò commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios,

(1) Similiter emptor qui privatim novit pretium mercium brevi augendum, potest eas emere pretio currente. Ita post B. Thomam Cajetanus, Soto, Bannes, Sylvius, Billuart et alii communiter contra paucos.

(2) Negotiatio de qua hic agitur definiri potest: « rerum pro rebus aut pro pecunia commutatio ordinata ad lucrum. »

(3) Vel sicut ipse ibi etiam legit: *Quoniam non cognovi negotiationes*, ut ex græco πραγματείας in Sixtiana editione redditum est.

non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum; et hæc quidem negotiatio propriè videtur ad negotiatores pertinere, secundùm Philosophum (Polit. lib. I, cap. 6). Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem justè vituperatur, quia, quantùm est de se, deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundùm se considerata quamdam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium; unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum; et sic negotiatio licita redditur; sicut cùm aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domûs suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cùm aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint; et lucrum expetit, non quasi finem (1), sed quasi stipendium laboris.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundùm quòd ultimum finem in lucro constituit; quod præcipuè videtur quando aliquis rem non immutatam cariùs vendit: si enim rem in melius mutatam cariùs vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis et ipsum lucrum possit licitè intendi non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd non quicumque cariùs vendit aliquid quàm emerit, negotiatur, sed solùm qui ad hoc emit, ut cariùs vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis cariùs vendat. Potest enim hoc licitè facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundùm diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel etiam ferri (2) faciendo. Et secundùm hoc nec emptio nec venditio est injusta.

Ad *tertium* dicendum, quòd clerici non solùm debent abstinere ab his quæ sunt secundùm se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quòd est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficulter exuitur negotiator a peccatis labiorum,* ut dicitur (Eccli. XXVI, 28). Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, et per consequens à spiritualibus retrahit: unde et Apostolus dicit (II. ad Timoth. II, 4): *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* Licet tamen clericis uti primâ commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo, vel vendendo (3).

(1) *Non quasi finem,* id est finem ultimum : censetur autem sic lucrum intendi, quando aliquis magis lucrum quàm Deum diligit ac proinde paratus est Dei et Ecclesiæ præcepta transgredi potius quàm lucri acquisitionem omittere.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque pluribus. Nicolai et recentiores edit. *eam ferri.*

(3) Ea de re conferendum est concilium Tridentinum (sess. XXII, cap. 1 De reformat.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE PECCATO USURÆ, QUOD COMMITTITUR IN MUTUIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. — 2° Utrùm liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui. — 3° Utrùm aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est. — 4° Utrùm liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS I. — UTRUM ACCIPERE USURAM PRO PECUNIA MUTUATA SIT PECCATUM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 6, et De malo, quæst. XII, art. 4, et quodl. III, art. 19, et Op. LXXIII, cap. 14 et 15.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quòd sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de se ipso dicit (Luc. XIX, 23) : *Ego veniens cum usuris exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur (Psal. XVIII, 8), *lex Domini immaculata*, quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundùm illud (Deuter. XXIII, 19) : *Non feneraberis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno;* et, quod plus est, etiam in præmium repromittitur pro lege servata, secundùm illud (Deut. XXVIII, 12) : *Feneraberis gentibus multis, et ipse à nullo fenus accipies.* Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur justitia per leges civiles. Sed secundùm eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur esse licitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed (Luc. VI), inter alia consilia ponitur : *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundùm se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum, et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argentei monetati. Usura ergo non est secundùm se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licitè accipere rem quam ei dominus rei voluntariè tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntariè tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licitè potest accipere.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXII, 25) : *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.*

CONCLUSIO. — Cùm pecuniæ usus, sit illius consumptio, ac distractio, injustum et illicitum est, pro ejus usu aliquid accipere.

Respondeo dicendum quòd accipere usuram pro pecunia mutuata est secundùm se injustum (2), quia venditur id quod non est; per quod mani-

(1) His verbis usuram damnavit concilium Viennense : *Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare præsumat, exercere usuras non esse peccatum; decernimus eum velut hæreticum esse puniendum.*

(2) Pretium quod à pecunia mutuata provenit,

festè inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsùm computari usus rei à re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res, et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsùm vellet vendere vinum, et vellet seorsùm vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifestè per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi dari duas recompensationes (1), unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam verò pretium usûs quod *usura* dicitur. Quædam verò sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domùs est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsùm potest utrumque concedi, putà cùm aliquis tradit alteri dominium domûs, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel è converso cùm quis concedit alicui usum domûs, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licitè potest homo accipere pretium pro usu domûs, et præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domûs. Pecunia autem, secundùm Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 5, à med. et Polit. lib. i, cap 5 et 6) principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundùm quòd in commutationes expenditur. Et propter hoc secundùm se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura;* et sicut alia injustè acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd usura ibi metaphoricè accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad *secundum* dicendum, quòd Judæis prohibitum fuit accipere usuram à fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quòd accipere usuram à quocumque homine, est simpliciter malum : debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipuè in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde (Psal. xiv, 5) absolutè dicitur : *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram;* et Ezech. xviii, 8) : *Qui usuram non accepit*. Quòd autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet à Judæis Deum colentibus usuras acciperent propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur (Is. lvi). Quod autem in præmium promittitur : *Feneraberis gentibus multis*, etc., fenus ibi largè accipitur pro mutuo, sicut et (Eccli. xxix), dicitur : *Multi non causâ nequitiæ* (2) *non fenerati sunt*, id est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quòd aliis mutuare possint.

Ad *tertium* dicendum, quòd leges humanæ dimittunt aliqua peccata im-

tanquam usuram Ecclesia semper damnavit; Patres, concilia, summi pontifices, ratione mutui, hanc eamdem sententiam uno ore confitentur. Cf. Benedict. XIV Bullam *Vix pervenit*.

(1) Ita se habet jus nostrum civile : L'emprunteur doit rendre la quantité qu'il a reçue, et l'objet doit être de la même qualité. S'il ne peut rendre en nature ce qu'il a emprunté, il doit en payer la valeur, eu égard au temps et au lieu où la chose devait être rendue. Si on n'a point fixé d'époque, il doit la payer au prix qu'elle avait quand il l'a reçue (Cod. civ. art. 1903).

(2) Sive non ad cavendam nequitiam, sed fraudem, ut ibidem additur; quamvis codices quidam absque negatione legunt : *causâ nequitiæ*.

punita (1), propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districtè prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundùm justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili (Constit. lib. II, tit. 4, De usufructu, § *Constituitur*) dicitur quòd « res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili, recipiunt usumfructum ; » et quòd « senatus non fecit earum rerum usumfructum (nec enim poterat), sed quasi usumfructum constituit, » concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus dicit (Polit. lib. I, cap. 7, parum ante med.), quòd « usuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam. »

Ad *quartum* dicendum, quòd dare mutuum non semper tenetur homo; et ideo quantùm ad hoc ponitur inter consilia. Sed quòd homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam; sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine; non enim debemus mutuum dare vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad *quintum* dicendum, quòd ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit : sed non ampliùs debet exigere (2). Recompensatur autem ei secundùm æqualitatem justitiæ, si tantùm ei reddatur, quantùm mutuavit. Unde si ampliùs exigat pro usufructu rei, quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.

Ad *sextum* dicendum, quòd usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio; et ideo usus eorum potest vendi licitè, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ est distractio pecuniæ in commutationes; unde non licet ejus usum vendere cum hoc quòd aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quòd secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio; et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut putà si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniæ licitè homo vendere potest.

Ad *septimum* dicendum, quòd ille qui dat usuram, non simpliciter voluntariè dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

ARTICULUS II. — UTRUM LICEAT PRO PECUNIA MUTUATA ALIQUAM ALIAM COMMODITATEM EXPETERE (3).

De his etiam De malo, quæst. XIII, art. 4 ad 10, et Opusc. XXI, quæst. III et IV, et Opusc. LXXIII, cap. 5 et 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licitè potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum ali-

(1) Lex civilis non solùm linquit impunitum, sed etiam permittit mutuum ; et juxta consultationes sancti officii à Pio VIII et Gregorio XVI approbatas, qui legem civilem ut titulum sufficientem tenent *non sunt inquietandi*.

(2) Ex consensu omnium theologorum sunt tamen rationes quibus mutuum reddi potest lucrosum ; v. g. lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis, etc.

(3) Hæc quæstio latiùs patet quàm præcedens ; cùm commoditas absolutè sumpta, ut hic proponitur, sit aliquid communius quàm pecunia de qua (art. præc.) quærebatur.

quis patitur ex hoc quòd pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit; ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 5, paulò à princ.). Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali jure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam munus *à manu*, ita etiam est quoddam munus *à lingva* et *ab obsequio*, ut dicit Glossa interl. (Isai. xxxiii, 15) : *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere*. Sed licet accipere servitium vel etiam laudem ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis à se pecuniam alienat qui eam mutuando dominium transfert, quàm qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi; sicut cùm impignoratur ager vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis cariùs vendit res suas ratione mutui, aut viliùs emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifestè apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expetere (1), vel etiam exigere.

Sed *contra* est quod (Ezech. xviii, 17) dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur: *Si usuram et superabundantiam non acceperit;* ut et (vers. 8) : *Si amplius non acceperit.*

CONCLUSIO. — Non licet aliquid pecunia æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam gratuitum donum quis aliquid susceperit.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 1, circa princ.), omne illud pro pecunia habetur cujus pretium potest pecuniâ mensurari. Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum est (art. præc.); ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecuniâ mensurari potest, simile peccatum incurrit (2). Si verò accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat;

(1) Ita cum cod. Camer., Rom., Paris., aliisque edit. passim. Cod. Alcan. *expectare*.

(2) Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit : *Usura non est dum ultra sortem aliqvid exigitur, tanquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solùm si exigatur tanquam ex justitia debitum.*

quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licitè poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem verò eorum quæ pecuniâ non mensurantur, licet pro mutuo exigere, putà benevolentiam et amorem ejus cui mutuavit, vel aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare (1), et potest esse quòd accipiens mutuum majus damnum evitet quàm dans incurrat; unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem verò damni, quod consideratur in hoc quòd de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest : uno quidem modo ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest; et hoc debitum attenditur secundùm quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniæ, vel cujuscumque similis rei, cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quàm mutuo acceperit : unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ; in quo magis consideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quàm etiam quantitas ejus quod fecit; et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad *tertium* dicendum, quòd si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio* vel *à lingua*, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus *à manu* (2); quia utrumque pecuniâ æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel linguâ exercent. Si verò munus *ab* obsequio vel *à lingua* non quasi ex obligatione rei (3) exhibeatur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere, et exigere, et expectare.

Ad *quartum* dicendum, quòd pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quàm sit quantitas pecuniæ mutuatæ quæ restituenda est. Nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentiæ affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit; ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecuniâ æstimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum, aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad *quintum* dicendum, quòd ille qui mutuat pecuniam, transfert domi-

(1) Si certum et reale, non fictitium ac dubium prævideatur tale damnum : sic enim locum habet vulgaris exceptio quæ ratione *damni emergentis* ut et *lucri cessantis* accipere aliquid ultra sortem permittit.

(2) Munus *ab obsequio* est servitium aliquod temporale, ut comitari quempiam et ejus aut familiæ negotia gerere; munus *à lingua* est alloqui principem vel quemvis alium in favorem alterius, sive illum laudando, sive commendando; munus *à manu* est tum pecunia, tum aliud quodvis donum pecuniâ æstimabile, v. g. annulus, torques, etc.

(3) Ita Mss. et editi libri communiter, licèt Theologi dubitent an legendum sit, *ei;* et infra codices omnes habent verba, *et exigere, et expectare;* quæ prædicti Theologi suspicantur adjecta.

nium pecuniæ in eum cui mutuat; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integrè: unde non debet ampliùs exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus; ita quòd cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licitè potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

Ad *sextum* dicendum, quòd si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutuavit; alioquin si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium; nisi fortè esset talis res cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro commodato.

Ad *septimum* dicendum, quòd si aliquis cariùs velit vendere res suas quàm sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifestè usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere viliùs quàm sit justum pretium, eò quòd pecuniam ante solvit quàm possit ei res tradi, est peccatum usuræ, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ (1). Si verò aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam priùs habeat, non peccat peccato usuræ.

ARTICULUS III. — UTRUM QUIDQUID DE PECUNIA USURARIA QUIS LUCRATUS FUERIT REDDERE TENEATUR.

De his etiam quodl. III, art. 19, et Opusc. LXVII.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus (Rom. XI, 16): *Si radix sancta, et rami* (2). Ergo eâdem ratione *si radix infecta, et rami.* Sed radix fuit usuraria. Ergo quidquid ex ea acquisitum, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea (sicut extrav. De usuris, in illa Decretali: *Cùm tu, sicut asseris* dicitur): « possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, et ipsarum pretia his à quibus sunt extorta, restitui. » Ergo eâdem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria debetur ei ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quàm in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed *contra*, quilibet potest licitè tenere id quod legitimè acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitimè acquiritur. Ergo licitè potest teneri.

CONCLUSIO. — Ea, quæ quis per usuram lucratus fuerit ex rebus, quarum usus

(1) S. Alphonsus, de Lugo, Lessius, Toletus, Sanchez, Sporer existimant unicuique licitum esse suas merces cariùs vendere ob expectatam solutionem, dummodo rei valorem hæc differentia non excedat.

(2) Non eâdem occasione quâ hic, sed ad patriarcharum sanctitatem significandam, quæ in Judæos transfusa est (vers. 16).

est ipsa earum consumptio, reddere non tenetur : illa verò quæ consecutus fuerit ex rebus, quarum usus non est illarum consumptio, reddere tenetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum secundùm jura (Instit. lib. II, tit. 4, De usufructu, § *Constituitur*). Et ideo si talia fuerint per usuram extorta (putà denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi), non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit : quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ (1); nisi fortè per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. Quædam verò res sunt quarum usus non est earum consumptio; et talia habent usumfructum; sicut domus et ager, et alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solùm teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos; quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd radix non solùm habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, inquantum administrat nutrimentum; et ideo non est simile (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quòd assignentur illæ possessiones his à quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia fortè plus valent quàm usuræ quas dederunt; sed præcipitur quòd vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundùm quantitatem usuræ acceptæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem; et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria quàm in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS IV. — UTRUM LICEAT PECUNIAM ACCIPERE MUTUO SUB USURA (3).

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 6 ad 6, et De malo, quæst. XIII, art. 4 ad 17 et 19, et Opusc. XXI, quæst. III fin. et Opusc. LXXIII, cap. 17.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus (Rom. I, 32), quòd *digni sunt morte, non solùm qui faciunt* peccata, *sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi (4); hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est (quæst. XLIII, art. 2). Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expressè dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

(1) Per se, propriè, formaliter vel effectivè propter ingeniosum usûs modum ex quo lucrum ortum est, quamvis illius materia fuerit res detenta, sed quæ otiosa futura erat si ars utendi vel industria defuisset.

(2) Cùm talis pecunia sit materia tantùm lucri, ut jam indicatum est, sed activè in lucrum non influat, sicut illius industria qui ex ea lucrari novit.

(3) Respondet S. Doctor, et illius sententia communis est, licere pecuniam mutuò accipere sub usura ab eo qui paratus est dare, non licere tamen quempiam inducere ad sic dandum.

(4) Quæ per se saltem ac directè inducat ad peccandum, non tantùm indirectè vel per accidens; tales quoad usuram dici possunt consultor, fautor, procurator, minister, hospitator vel receptator, et quovis modo usurarum particeps.

3. Præterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quàm mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium omnino videtur esse illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed *contra*, ille qui injuriam patitur non peccat, secundùm Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 11, à med.); unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur (cap. 5, circ. princ.). Sed usurarius peccat, inquantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

CONCLUSIO. — Quanquam nullatenùs liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere; ab eo tamen, qui hoc paratus est facere, et exercet, mutuum sub usuris accipere illicitum non est, dummodo quis propter suæ necessitatis subventionem hoc faciat.

Respondeo dicendum quòd inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est; quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum; ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur (Enchirid. August. cap. 11). Et ideo Augustinus (epist. 47, al. 154, parum à princ.), Publicolæ quærenti utrùm liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifestè peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet quòd « qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit. Si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret. » Ita etiam in proposito dicendum est quòd nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis, vel alterius; sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quòd non occidatur, exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismael : *Noli occidere nos*, *quia thesauros habemus in agro*, ut dicitur (Jerem. XLI, 8).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum ex parte ipsius est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius à mutuo petendo desistere, si indigeat; quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad *tertium* dicendum, quòd si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hâc intentione committeret ut inde copiosiùs per usuram lucraretur, daret materiam peccandi (1); unde et ipse esset particeps culpæ; si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutiùs servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

(1) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *peccanti*.

QUÆSTIO LXXIX.

DE PARTIBUS INTEGRALIBUS JUSTITIÆ QUÆ SUNT FACERE BONUM, ET DECLINARE A MALO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus justitiæ (1), quæ sunt bonum facere, et à malo declinare; et de vitiis oppositis. Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm duo prædicta sint partes justitiæ. — 2° Utrùm transgressio sit speciale peccatum. — 3° Utrùm omissio sit speciale peccatum. — 4° De comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS I. — UTRUM DECLINARE A MALO ET FACERE BONUM, SINT PARTES JUSTITIÆ.

De his etiam Psalm. XXXIII et XXXVI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd declinare à malo et facere bonum non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, et malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo et facere bonum, non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud (Psal. XXXIII) : *Diverte à malo, et fac bonum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.): « Illud vitat culpam (scilicet divertere à malo): hoc meretur vitam et palmam, » (scilicet facere bonum). Sed quælibet pars virtutis meretur palmam et vitam. Ergo declinare à malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quòd unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem, sicut partes alicujus totius. Sed declinare à malo includitur in hoc quod est facere bonum; nullus enim simul facit bonum et malum. Ergo declinare à malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

Sed *contra* est quòd Augustinus (libro De correptione et gratia, cap. 1, circ. med.) ponit, ad justitiam legis pertinere « declinare à malo et facere bonum. »

CONCLUSIO. — Declinare à malo, et facere bonum, ad justitiam pertinent, ut ejus partes, secundùm propriam rationem boni et mali.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinent ad omnem virtutem; et secundùm hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi fortè justitia accipiatur prout est omnis virtus; quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed justitia, secundùm quòd est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundùm hoc ad justitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam verò generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ. Ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 2). Ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare in his quæ sunt ad alterum.

(1) Sic eas vocat S. Doctor, quia propriè non sunt integrales, ut in physicis dici solent ex quibus corpus constituitur; sed habent quamdam similitudinem cum illis quæ in compositione physica sic vocantur propriè.

Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, faciendo bonum, id est, reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, declinando à malo, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum et malum hìc accipiuntur sub quadam speciali ratione per quam appropriantur justitiæ; et ideo hæc duo ponuntur partes justitiæ secundùm aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alicujus alterius virtutis moralis: quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium; quod est declinare ab extremis quasi à malis; et sic in idem redit, quantùm ad alias virtutes, facere bonum, et declinare à malo. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere.

Ad *secundum* dicendum, quòd declinare à malo, secundùm quòd ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum; hoc enim non meretur palmam, sed solùm vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit; et hoc est meritorium, præcipuè quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, et resistit.

Ad *tertium* dicendum, quòd facere bonum est actus completivus justitiæ, et quasi pars principalis ejus; declinare autem à malo, est actus imperfectior et secundaria pars ejus (1); et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

ARTICULUS II. — UTRUM TRANSGRESSIO SIT SPECIALE PECCATUM.

De his etiam infra, art. 3 ad 3, et art. 4 ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati; dicit enim Ambrosius (in lib. De paradiso, cap. 8, circ. med.) quòd « peccatum est transgressio legis divinæ. » Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum; quia peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.); transgressio autem est etiam contra naturam, vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quòd opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

CONCLUSIO. — Est transgressionis vitium, speciale peccatum, quia formali ratione suâ præceptis negativis adversatur, sicut omissionis peccatum, affirmativis.

Respondeo dicendum quòd nomen transgressionis à corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundùm corporalem motum transgredi, ex eo quòd graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus, per præceptum negativum. Et ideo transgressio propriè dicitur ex eo quòd aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter (2) potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia

(1) Ordine dignitatis, non originis, cùm primus virtutis gradus vel modus sit ut mala declinemus.

(2) Transgressio materialiter sumpta communis est omnibus peccatorum speciebus, siquidem in quolibet peccato homo præceptum divinum transgreditur.

per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundùm hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum (1), sic est speciale peccatum dupliciter : uno quidem modo secundùm quòd opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; sicut enim ad propriam rationem justitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo secundùm quòd distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto, et quasi materialiter, ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum; et hoc modo peccatum definivit Ambrosius secundùm rationem injustitiæ legalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim præcepti; quia, ut Augustinus dicit in epistola De jejunio sabbati (36, al. 86, parum à princ.), « mos populi Dei pro lege habendus est. » Et ideo tam peccatum quàm transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundùm proprias rationes, sed secundùm quamdam specialem rationem, ut dictum est (in corp. art.). Peccatum autem omissionis omnino à transgressione distinguitur (2).

ARTICULUS III. — UTRUM OMISSIO SIT SPECIALE PECCATUM (3).

De his etiam 1 2, quæst. LXXI, art. 5, et Sent. II, dist. 35, art. 3, et De malo, quæst. II, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXI, art. 5), cùm de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, putà cùm mulier corrupta est quæ virginitatem vovit; vel cùm aliquis amisit rem quam restituere tenetur; vel cùm sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione; quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur : tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest; tum quia justitia, cui specialiùs videtur opponi, semper requirit aliquem actum etiam in declinatione à malo, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 2); omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

(1) Transgressio formaliter sumpta sic præcepti contemptum implicat.

(2) Attamen ambigitur an transgressio per se sit peccatum specie distinctum à peccato omissionis; sententia quæ negat probabilior videtur; quia ad idem ordinantur et ex eodem motivo procedunt, quemadmodum docet S. Doctor 1 2, quæst. LXXII, art. 6.

(3) Omissio formaliter sumpta est peccatum speciale, sicut (art. præc.) de transgressione notatum est.

Sed *contra* est quod dicitur (Jacob. IV, 17): *Scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi.*

CONCLUSIO. — Omissio, quæ boni debiti, quod ad justitiam attinet, prætermissio est, speciale peccatum est, operationi boni debiti oppositum et à vitiis quæ aliis virtutibus opponuntur, distinctum.

Respondeo dicendum quòd omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet propriè ad justitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem justitiam, secundùm quòd debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo justitia est specialis virtus, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 6 et 7), etiam omissio est speciale peccatum distinctum à peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus; eo verò modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars justitiæ distincta à declinatione mali cui opponitur transgressio, etiam omissio à transgressione distinguitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundùm quòd negatio actûs reducitur ad genus actûs (1); et secundùm hoc non agere accipitur ut agere quoddam, sicut supra dictum est (1 2, qu. LXXI, art. 6 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd omissio, sicut dictum est (in corp. art.), non est nisi boni debiti ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest, ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi suppositâ debitâ opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem suppositâ facultate; quam si non habet nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum à malo; ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum; et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quòd aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet; quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est (in solut. præc. et 1 2, qu. LXXI, art. 5). Si verò est propter ejus culpam præcedentem (putà cùm aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet), dicunt quidam quòd tunc incipit peccatum omissionis quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quòd excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret; unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quòd omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad *quartum* dicendum, quòd omissio directè opponitur justitiæ, ut dic-

(1) Sicut in naturalibus ita in moralibus negatio reducitur ad genus affirmationis oppositæ.

(2) Ex his dictis collatis cum quæst. VI, art. 3, et quæst. LXXI, art. 5 in 1 2, observandum est naturam et imputabilitatem peccati omissionis consistere in eo quod quis liberâ voluntate non facit, vel non dicit, vel non vult id, ad quod faciendum, dicendum, aut volendum est obligatus.

tum est (in corp. art.); non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quàm ad demeritum culpæ, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM OMISSIONIS SIT GRAVIUS QUAM PECCATUM TRANSGRESSIONIS.

De his etiam De malo, quæst. II, art. 4 ad 4, et art. 9 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum omissionis sit gravius quàm peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod derelictum; et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quàm peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet (Levit. V). Ergo peccatum omissionis est gravius quàm peccatum transgressionis.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 10, circa princ.) (1). Sed facere bonum, cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiæ quàm declinare à malo, cui opponitur transgressio, ut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst. ad 3). Ergo omissio est gravius peccatum quàm transgressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quàm sit transgressio.

4. Præterea, major est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quàm pœna sensûs, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum (super Matth. hom. 24, aliquant. à med.). Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quàm transgressionis.

Sed *contra* est quòd facilius est abstinere à malo faciendo, quàm implere bonum. Ergo graviùs peccat qui non abstinet à malo faciendo, quod est transgredi, quàm qui non implet bonum, quod est omittere.

CONCLUSIO. — Simpliciter et absolutè transgressio gravius peccatum est omissione, quod illa actui virtutis adversetur, hæc verò ejusdem actûs negationem importet: quanquam omissio aliqua gravior esse valeat aliquâ transgressione.

Respondeo dicendum quòd peccatum intantum est grave, inquantum à virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia (2), ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 13 et 14). Unde contrarium magis distat à suo contrario quàm simplex ejus negatio, sicut nigrum plus distat ab albo quàm simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quòd transgressio contrariatur actui virtutis; omissio autem importat negationem ipsius; putà peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quamcumque injuriam eis inferat. Unde manifestum est quòd simpliciter et absolutè loquendo, transgressio est gravius peccatum quàm omissio, licèt aliqua omissio possit esse gravior aliquâ transgressione (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd delictum communiter sumptum signi-

(1) Ubi pessimum id vocatur quod est oppositum optimo; indeque concluditur pessima esse dominatio tyrannica ut opposita regno.

(2) Cùm agitur de distantia negativa, oppositio contradictoria est maxima distantia, eò quòd affirmatio et negatio minimè inter se conveniant; sed loquendo de positiva, ut in proposito, contrarietas est maxima distantia.

(3) Nempe quando versantur in alia materia.

ficat quamcumque omissionem (1); quandoque tamen strictè accipitur pro eo quòd omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum; vel quando scienter, et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet; et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad *secundum* dicendum, quòd ei quod est bonum facere, opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi; sed primum contradictoriè, secundum contrariè, quod importat majorem distantiam; et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis; et ideo utrumque, si propriè accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem largè dici transgressio, vel omissio, ex eo quòd aliquid fit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum; et sic utrumque largè accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad *quartum* dicendum, quòd peccato transgressionis respondet et pœna damni propter aversionem à Deo, et pœna sensûs propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solùm debetur pœna damni, sed etiam pœna sensûs, secundùm illud (Matth. VII, 19): *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur;* et hoc propter radicem ex qua procedit, licèt non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

QUÆSTIO LXXX.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS JUSTITIÆ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiæ (2), id est, de virtutibus ei annexis; et circa hoc duo sunt consideranda: primò quidem quæ virtutes justitiæ annectantur; secundò considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

ARTICULUS UNICUS. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR VIRTUTES JUSTITIÆ ANNEXÆ.

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 2 ad 1, et 2, et infra, quæst. CXXII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. Tullius enim (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) enumerat sex, scilicet « religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. » Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ, secundùm quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex supra dictis patet (quæst. LXI, art. 4). Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius (super Somnium Scipionis, lib. I, cap. 8, circa med.) ponit septem, scilicet « innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem, » quarum plures à Tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, à quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris; æquitas res-

(1) Si vocabulum discutiatur, ait S. Augustinus, quæst. XX in Leviticum, quid aliud sonat delictum nisi derelictum? et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum?

(2) Ita vocantur virtutes justitiæ affines et annexæ, quæ cum illa in aliquo conveniunt et in alio ab ejus perfectione deficiunt.

pectu æqualium. fides et veritas respectu omnium, de quibus à Tullio non ponitur nisi veritas. Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet « liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem(1), eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam, » ex quibus etiam Tullius manifestè non ponit nisi vindicativam Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea, Aristoteles (Ethic. lib. v, cap. 10) ponit epikeiam justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

CONCLUSIO. — Religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, amicitia, liberalitas, justitiæ virtutes annexæ sunt.

Respondeo dicendum quòd in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda : primò quidem, quòd virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant; secundò quòd in aliquo deficiant à perfecta ratione ipsius. Quia verò justitia ad alterum est (2), ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 2), omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ justitiæ annecti. Ratio verò justitiæ consistit in hoc quòd alteri reddatur quod ei debetur secundùm æqualitatem, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 10 et 11). Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum existens à ratione justitiæ deficit : uno quidem modo, inquantum deficit à ratione æqualis; alio modo inquantum deficit à ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primò quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantùm homo ei reddat, quantùm debet; secundùm illud Psal. cxv, 12) : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi?* Et secundùm hoc adjungitur justitiæ ***religio***, quæ, ut dicit Tullius loc. cit. in arg. 1), « superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, curam, cæremoniamque affert » (3). Secundò parentibus non potest secundùm æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. ult. à med.); et sic adjungitur justitiæ pietas, per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.), « sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. » Tertiò non potest secundùm æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.), et sic adjungitur justitiæ observantia, per quam, ut Tullius dicit (loc. sup. cit.), « homines aliquà dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur (4). » A ratione verò debiti justitiæ defectus potest attendi, secundùm quòd est duplex debitum, scilicet morale et legale. Unde et Philosophus (Ethic. lib. VIII, cap. 13, circa med.), secundùm hoc duplex justum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur (5); et tale debitum propriè attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non

(1) Id est, *bona animi sententia*, ut infra explicatur.

(2) Hinc alienum bonum (ἀλλότριον ἀγαθὸν) à Philosopho appellatur quasi ad alterius utilitatem ordinatum (Eth. lib. v, cap. 2).

(3) Ita cum codicibus Nicolai. Voces, *vel cultum*, quæ hic leguntur, in multis edit. ex margine Mss. in textum translatæ perperam fuere.

(4) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. veteres et Patav. Garcia, Theologi et Nicolai, *dignamur*.

(5) Ex eo proinde nascitur obligatio civilis.

possit; et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis; et sic ad hoc debitum pertinet quòd homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est. Et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, per quam, ut Tullius dicit (loc. cit.), « immutata ea quæ sunt (1), aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. » Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundùm ea quæ fecit; quandoque quidem in bonis; et sic adjungitur justitiæ *gratia*, in qua, ut Tullius dicit (ibid.), « amicitiarum et officiorum alterius memoria, et alterius remunerandi voluntas continetur : » quandoque autem in malis : et sic adjungitur justitiæ vindicatio, per quam, ut Tullius dicit (ibid.), « vis aut injuria, et omnino quidquid obscurum (2) est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur. » Aliud verò debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas, sive amicitia, aut alia hujusmodi, quæ Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis, secundùm sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam; sed vindicta quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis à judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet declinare à malo ad quod pertinet innocentia, et facere bonum, ad quod pertinent sex alia; quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet amicitia ex exteriori convictu, et concordia interiùs; duo verò ad superiores, scilicet pietas ad parentes, et religio ad Deum; duo verò ad inferiores, scilicet affectus, inquantum placent bona eorum, et humanitas, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus (Etymol. lib. x, ad litt. *H*), quòd humanus dicitur aliquis, quòd « habeat circa hominem amorem et miserationis affectum; » unde humanitas dicta est, quâ nos invicem tuemur. Et secundùm hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat (Ethic. lib. IV, cap. 6). Potest etiam amicitia sumi secundùm quòd propriè respicit affectum, prout determinatur à Philosopho (Ethic. lib. VIII et IX), et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet benevolentia, quæ hìc dicitur (4) affectus, et concordia, et beneficentia, quæ hìc vocatur humanitas. Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd obedientia includitur in observantia quam Tullius ponit; nam præcellentibus personis debentur et reverentia honoris, et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantùm ad observantiam promissorum. Veritas autem in plus se habet, ut infra patebit (quæst. CIX, art. 1 et 3). Disciplina autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus, inquantum est inferior; potest tamen aliquis superior obligari, ut inferioribus provideat, secundùm illud (Matth. XXIV, 45) : *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam;* et ideo à Tullio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit : æquitas verò sub epikeia vel amicitia.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al. deest *quæ sunt*.

(2) Ita cum codicibus edit. veteres et Garcia. Nicolai et edit. Patav. *obfuturum*.

(3) De his conferenda quæ dicta sunt, quæst. LXI, art. 1 ad 5, et quæ habet S. Doctor, quæst. CVIII, art. 2 ad 1.

(4) Ita Mss. et edit. passim. Al. perperam, *dicuntur*.

Ad *quartum* dicendum, quòd in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem : ad particularem quidem bona commutatio de qua dicit quòd est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens; ad legalem autem justitiam, quantùm ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantùm verò ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt, præter communes leges, ponitur eugnomosyne, quasi bona gnome, quæ est in talibus directiva, ut supra habitum est (quæst. LI, art. 4), in tractatu De prudentia; et ideo dicit de ea quòd est voluntaria justificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundùm eam servat, non secundùm legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ, secundùm directionem, justitiæ verò secundùm executionem (1). Eusebia verò dicitur, quasi bonus cultus, unde est idem quod religio; ideo de ea dicit quòd est scientia Dei famulatùs; et loquitur secundùm modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur sanctitas, ut postea dicetur (quæst. seq. art. 8). Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *B*) quòd « benignus est vir spontè ad bene faciendum paratus, et dulcis alloquio. » Et ipse Andronicus dicit quòd benignitas est habitus voluntariè benefactivus. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad *quintum* dicendum, quòd epikeia non adjungitur justitiæ particulari, sed legali; et videtur esse idem cum ea quæ dicta est eugnomosyne (2).

QUÆSTIO LXXXI.

DE RELIGIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum quantùm ad præsentem intentionem pertinet : et primò considerandum est de religione; secundò de pietate; tertiò de observantia; quartò de gratia; quintò de vindicta; sextò de veritate; septimò de amicitia; octavo de liberalitate; nonò de epikeia. De aliis autem hic enumeratis supra dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia et aliis hujusmodi; et partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona commutatione et innocentia. De legispositiva autem in tractatu de prudentia. — Circa religionem verò tria consideranda occurrunt : primò quidem de ipsa religione secundùm se; secundò de actibus ejus; tertiò de vitiis oppositis. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm religio consistat tantùm in ordine ad Deum. — 2° Utrum religio sit virtus. — 3° Utrùm religio sit una virtus. — 4° Utrùm religio sit specialis virtus. — 5° Utrùm religio sit virtus theologica. — 6° Utrùm religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus. — 7° Utrùm religio habeat exteriores actus. — 8° Utrùm religio sit eadem sanctitati.

ARTICULUS I. — UTRUM RELIGIO ORDINET HOMINEM SOLUM AD DEUM (3).

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 1 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non ordinet hominem solùm ad Deum. Dicitur enim (Jac. I, 27) : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum,*

(1) Ita Mss. et editi libri castigari. Al., *directionem justitiæ, non secundùm excusationem.*

(2) Hic Nicolai in textu addit sequentia : *Quia ista prudenter determinat quid expediat magis : illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut quæst. CXX patebit.*

(3) Id est *tantùm ad Deum*, vel *nonnisi ad Deum* : unde planiùs constructâ transpositione dici potest, *ad Deum solum*.

et immaculatum se custodire ab hoc sæculo. Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundùm ordinem ad proximum; quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solùm dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 1, à med.), quòd « quia latinâ loquendi consuetudine non imperitorum tantùm, verùm etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cùm de cultu Divinitatis vertitur quæstio; ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei. » Ergo religio dicitur non solùm in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere; latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 1, ad fin.). Servire autem non solùm debemus Deo, sed etiam proximis, secundùm illud (Galat. v, 13) : *Per charitatem spiritûs servite ad invicem.* Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solùm colere Deum, sed etiam proximum, secundùm illud Catonis : « Cole parentes. » Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solùm ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solùm illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (Rhetor. lib. II, scil. De invent. aliquant. ante fin.), quòd « religio est virtus, quæ superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, cæremoniam cultumque affert (1). »

CONCLUSIO. — **Religio est virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent.**

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *R*), « religiosus, ait Cicero, à relectione (2) appellatus est, quia retractat, et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent; » et sic religio videtur dicta à relegendo (3) ea quæ sunt divini cultûs, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundùm illud (Prov. III, 6) : *In omnibus viis tuis cogita illum.* Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quòd « Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes, » sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 4, ante med.). Vel potest intelligi religio à religando dicta (4); unde Augustinus dicit (lib. De vera religione, prope fin.): « Religat nos religio uni omnipotenti Deo. » Sive autem religio dicatur à frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio propriè importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti

(1) Ita ex Tullio recentes editiones cum Nicolai, qui habet *cultum cæremoniamque.* Antiquæ editiones cum Rom. : *Religio est quædam tuitio naturæ, quam divinam vocant, quæ cultum, vel cæremoniam affert.* Cod. Alcan. : *Religio est quædam tuitio naturæ, quæ doctrinam* (in voce enim abbreviata est *à*, quæ in verbo *divinum* locum non habet) *cultum, cæremoniamque affert.*

(2) Ita post Nicolai editiones passim, et quidam codices. Cod. Alcan. edit. Rom. aliæque vetustæ, *religione.*

(3) Hanc derivationem impugnat Lactantius (De institut. lib. IV, cap. 28); Augustinus suam sententiam retractasse videtur (Retract. lib. I, cap. 13) et hanc vocem potiùs *à religando* sumpsisse, sicut et Lactantius (loc. cit.), Ambrosius (lib. De virg.) et Hieronymus (in Amos, cap. 9).

(4) Hæc explicatio nobis anteponenda videtur.

principio; ad quem etiam nostra electio assiduè dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus; et credendo, et fidem protestando recuperare debemus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd religio habet duplices actus : quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi : alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundùm hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum;* quod est actus elicitus à misericordia; *immaculatum autem se custodire ab hoc sæculo*, imperativè quidem est religionis, elicitivè autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quòd religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundùm quòd religio propriè dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta præmittit : « Religio distinctiùs non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm servus dicatur ad dominum, necesse est quòd ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quòd dominium convenit Deo secundùm propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum; et ideo specialis ratio servitutis ei debetur; et talis servitus nomine latriæ (1) designatur apud Græcos; et ideo ad religionem propriè pertinet.

Ad *quartum* dicendum, quòd colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentiâ frequentamus; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli à nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quòd colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quòd colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultùs ei debetur, quæ græco nomine vocatur Eusebia, vel Theosebia (2), ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. x, cap. 1, à med.).

Ad *quintum* dicendum, quòd quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes; sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundùm illud Apostoli (Galat. IV, 14) : *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum.*

ARTICULUS II. — UTRUM RELIGIO SIT VIRTUS (3).

De his etiam part. I, quæst. LX, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. I corp. et Opusc. XIX, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri

(1) Latriam quoque apud Græcos (λάτρειαν) dici propriè cultum vel servitutem Dei notat (August. Cont. Faust. lib. XV, cap. 9). Non quòd ex impositione ipsa vocis hoc significet, cùm et apud profanos usurpatur pro servitute quâ servitur vel hominibus vel tempori; sed ex accommodatione usûs tantùm.

(2) Eusebia, id est cultus legitimus, θεοσέβεια, cultus divinus.

(3) Religio definiri potest : virtus moralis per quam homines Deo tanquam rerum omnium principio debitum cultum exhibent.

est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 9). Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus vel voluntarius. Sed, sicut dictum est (art. præc. ad 3), ad religionem pertinet latria, quæ servitutem quamdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicitur Ethic. lib. II, cap. 1, circa princ.), aptitudo virtutis inest nobis à natura; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam divinæ naturæ afferre; cæremonialia autem, ut dictum est supra (1 2, qu. XCIX, art. 3 ad 2, et qu. CI), non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

Sed *contra* est quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet (quæst. præc.).

CONCLUSIO. — Cùm Deo debitum honorem et reverentiam exhibere ad religionem spectet, necessariò religio ipsa inter virtutes enumeratur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 3, et 1 2, quæst. LV, art. 3 et 4), virtus est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quòd reddere debitum alicui habet rationem boni; quia per hoc quòd aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti, respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet (libro De natura boni, cap. 3). Cùm ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo; manifestum est quòd religio virtus est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd revereri Deum est actus doni timoris (1). Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam. Unde non sequitur quòd religio sit idem quod donum timoris, sed quòd ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius; sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. LXVIII, art. 8).

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam servus potest voluntariè exhibere domino suo quod debet; et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntariè reddens, et similiter exhibere Deo debitam servitutem potest esse actus virtutis, secundùm quòd homo voluntariè hoc facit.

Ad *tertium* dicendum, quòd de dictamine rationis naturalis est quòd homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quòd hæc determinatè faciat, vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani (2).

ARTICULUS III. — UTRUM RELIGIO SIT UNA VIRTUS (3).

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est (art. 1 hujus qu.). In Deo autem est accipere tres personas, et iterùm multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversifican-

(1) Hinc passim in Scriptura vocatur *Deum timens* qui eum colit ac reveretur; vel timere pro *revereri* usurpatur (Ex. XVIII, 21; Levit. XIX, 14, XXV, 17; Deut. VI, 2, X, 12; Tob. IX, 9, etc.).

(2) Jus divinum legem mosaïcam ac legem evangelicam amplectitur, jus verò humanum leges ecclesiasticas quæ ad cultum divinum spectant.

(3) Varii sunt actus religioni proprii, ut orare, sacrificare, vovere, jurare; sed cùm omnes in eadem ratione formali consentiant, non est necesse plusquàm unam religionis virtutem agnoscere à qua procedant.

dum virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. L, art. 2 ad 2). Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis unus est actus: habitus enim distinguuntur secundùm actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio aliâ ratione adhibetur imaginibus, et aliâ ipsi Deo. Cùm ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quòd religio non sit una virtus.

Sed *contra* est quod dicitur (Ephes. IV, 5): *Unus Deus, una fides.* Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

CONCLUSIO. — Religio, cùm unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis et gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est (1 2, quæst. LIV, art. 2 et 3), habitus distinguuntur secundùm diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundùm unam rationem; inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. Unde ipse dicit (Malach. I, 6): *Si ego Pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quòd religio est una virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis unâ religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia, et gubernat sapientiâ, voluntate et potentiâ bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad *secundum* dicendum, quòd eodem actu homo servit Deo et colit ipsum; nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad *tertium* dicendum, quòd imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundùm quòd in se ipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundùm quòd sunt imagines ducentes in Deum incarnatum (1). Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cujus est imago. Et ideo ex hoc quòd imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

ARTICULUS IV. — UTRUM RELIGIO SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. X, cap. 6, in princ.): « Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sanctâ societate Deo jungamur. » Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet; et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Cor. X, 31): *Omnia in gloriam Dei facite.*

(1) Id est in cogitationem vel considerationem ejus, veluti mysterium incarnationis repræsentantes; ut imagines humanitatis Christi de quibus tantùm agit modo, ut adjuncta explicant. Quid verò de aliis quæ repræsentant sanctos ipse sentiat notabitur (quæst. LXXIV, art. 2 ad 1) et cur de illis mentionem expressam non fecerit part. III, quæst. XXV).

(2) Licèt religio sit virtus specialis, potest tamen, ut ait Billuart, lato sensu dici generalis; tum quia utitur actibus aliarum virtutum quas imperat in ordine ad suum objectum; quo sensu dicitur (Jac. I) quòd *visitare pupillos et viduas est religio munda;* tum quia ad actum religionis exiguntur aliæ virtutes, ut fides et charitas.

Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1 et art. 2). Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas quâ diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate quâ diligitur proximus. Sed sicut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 8, circa princ.), « honorari propinquum est ei quod est amari. » Ergo religio quâ honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed *contra* est quòd ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

CONCLUSIO. — Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cùm per illam Deo specialis honor exhibeatur.

Respondeo dicendum quòd cùm virtus ordinetur ad bonum; ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundùm omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor; sicut in rebus humanis videmus quòd diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quòd religio est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quòd religio sit generalis virtus, sed quòd imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia, secundùm quòd in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicientem quæ secundùm rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectum amoris est bonum; objectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas quâ diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate quâ diligitur proximus. Religio autem quâ honoratur Deus, distinguitur à virtutibus quibus honoratur proximus (1).

ARTICULUS V. — UTRUM RELIGIO SIT VIRTUS THEOLOGICA.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 3), quòd « Deus colitur fide, spe et charitate, » quæ sunt virtutes theologicæ. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto. Religio autem habet Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LVII, LVIII et LXII). Manifestum est autem quòd religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundùm considerationem veri; similiter etiam non est virtus moralis cujus proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum; non enim aliquis potest superfluè Deum colere, secundùm illud (Eccli. XLIII, 33): *Benedicentes Dominum exaltate illum quantùm potestis;*

(1) Conferendus est auctor (quæst. XXV, art. 1 ad 2, quæst. disputat. De charit. art. 2 in corp. et ad 7 et art. 5 ad 2).

major enim est omni laude. Ergo relinquitur quòd sit virtus theologica.

Sed *contra* est quòd ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

CONCLUSIO. — Cùm Deus religionis finis potius sit quàm objectum vel materia, consequitur hinc religionem non theologicam, sed moralem virtutem esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur: unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiæ et objecti ad religionem; aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur: non quòd actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cùm credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod dictum est (quæst. I, art. 1, 2 et 4), quòd Deus est fidei objectum, non solùm inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo. Affertur autem Deo debitus cultus, inquantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt: putà sacrificiorum oblationes, et alia hujusmodi. Unde manifestum est quòd Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ, scilicet fides, spes et charitas, habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum, et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quòd « Deus colitur fide, spe et charitate. »

Ad *secundum* dicendum, quòd religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cùm sit pars justitiæ et medium in ipsa accipiatur, non quidem inter passiones, sed secundùm quamdam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem *æqualitatem* non absolutè, quia Deo non potest tantùm exhiberi, quantùm ei debetur, sed secundùm quamdam considerationem humanæ facultatis, et divinæ acceptionis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundùm circumstantiam quanti, sed secundùm alias circumstantias putà quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi (2), vel quando non debet, vel secundùm alias circumstantias prout non debet (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM RELIGIO SIT PRÆFERENDA ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 6 corp. et quæst. CLXXXIII, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 18, corp. fin. et quodl. VI, art. 2 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quòd attingit medium, ut patet (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed religio deficit in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tantò videtur aliquid esse laudabilius quantò magis indigenti exhibetur; unde dicitur (Isa. LVIII, 7):

(1) Nam religio non habet Deum pro objecto, sed id quod Deo impendimus ad summam ipsius excellentiam recognoscendam, scilicet cultum interiorem aut exteriorem.

(2) Ut nempe in idolatria.

(3) Ut in aliis speciebus superstitionis: de medio religionis S. Doctor conferendus est (quæst. LXXIII, art. 1, et Sent. III, dist. 9, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. III ad 3).

Frange esurienti panem tuum. Sed Deus non indiget aliquo, quod ei à nobis exhibeatur, secundùm illud (Psal. xv, 2) : *Dixi Domino : Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ergo religio videtur minùs laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quantò aliquid fit ex majori necessitate, tantò minùs est laudabile, secundùm illud (I. Corinth. ix, 16) : *Si evangelizavero, non est mihi gloria ; necessitas enim mihi incumbit.* Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cùm ergo Deo maximè sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quòd religio sit minùs laudabilis inter virtutes humanas.

Sed *contra* est quòd (Exodi xx) ponuntur primò præcepta ad religionem pertinentia, tanquam præcipua (1). Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

CONCLUSIO. — Cùm religio inter virtutes morales proximè ad Deum accedat, earum quoque necessariò excellentissima est.

Respondeo dicendum quòd ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem ; et ideo quantò sunt fini propinquiora, tantò sunt meliora. Virtutes autem morales, ut supra habitum est (art. præc. in corp. et ad 1, et quæst. iv, art. 7), sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quàm aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directè et immediatè ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate (3) : » et ideo deficere ab æqualitate, quæ est medium justitiæ, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quæ fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis, non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS VII. — UTRUM RELIGIO HABEAT ALIQUEM EXTERIOREM ACTUM (4).

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 1, et quæst. LXXXV, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 110.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim (Joan. iv, 24) : *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea sibi exhibeantur, quæ propriè ad inferiores pertinent. Cùm ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, propriè videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad

(1) Hæc sunt enim præcepta quæ ad primam tabulam pertinent.

(2) Dictum est (quæst. LVIII, art. 12, not.) quomodò huic doctrinæ non adversetur quòd hìc justitiam aliis virtutibus moralibus præferat S. Doctor.

(3) Id est, non propterea commendari meretur virtus quòd multa possit vel faciat, sed quòd facere multa velit vel vellet, si facultas adesset faciendi.

(4) Certum est contra manichæos et deistas cultum exteriorem esse necessarium ; ea de re conferri potest (conc. Tridentinum (sess. XXII, cap. 5).

reverentiam inferiorum creaturarum, ideo videtur quòd non congruè possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea, Augustinus (De civ. Dei, lib. vi, cap. 10) commendat Senecam de hoc quòd vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multò minùs conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos* (Ps. XLVI). Ergo videtur reprehensibile esse quòd aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

Sed *contra* est quod (Psal. LXXXIII, 3) dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quòd Deus sit colendus non solùm interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

CONCLUSIO. — **Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundariò, et ut ad interiores ordinatis.**

Respondeo dicendum quòd, Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloriâ plenus, cui nihil à creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quòd Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit. Quælibet enim res perficitur per hoc quòd subditur suo superiori; sicut corpus per hoc quòd vivificatur ab anima, et aer per hoc quòd illuminatur à sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quòd conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quæ *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut Apostolus dicit (Rom. I, 20). Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes; exteriores verò actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus loquitur quantùm ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat : secundùm illud (Psal. XLIX, 13) : *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum , et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 5, parum à princ.) : « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. »

Ad *tertium* dicendum, quòd idololatræ deridentur ex hoc quòd ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; et præcipuè quia erant vana et turpia.

ARTICULUS VIII. — UTRUM RELIGIO SIT IDEM SANCTITATI (2).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, ut habitum est (art. 4 hujus quæst.). Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus; est enim « faciens

(1) Contra Samaritanos et Judæos, qui de spirituali cultu parum curare videbantur, et velut carnaliter Deum colebant, quia nec adorabant illum in veritate, sed in figura tantùm, ut in *Catena sua* refert ipse S. Thomas.

(2) Non hic agitur de sanctitate quæ habetur per infusionem gratiæ justificantis, sed de sanctitate prout est virtus.

fideles, et servantes ea quæ ad Deum sunt justa, » ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur; dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 12), quòd « sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta, et omnino immaculata munditia. » Munditia autem maximè videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cùm ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quòd sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas condividitur religioni, ut supra habitum est (quæst. LXXX, art. 4). Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. I, 75) : *Serviamus illi in sanctitate et justitia.* Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst. ad 3, et art. 3 ad 2). Ergo religio est idem sanctitati.

CONCLUSIO. — Religio, et sanctitas, quanquam essentialiter idem sint, ratione tamen distincta sunt, quòd sanctitate mens hominis Deo se applicet, religione vero ei debitum exhibeat famulatum in his, quæ specialiter ad illius spectant cultum.

Respondeo dicendum quòd nomen sanctitatis duo videtur importare : uno quidem modo munditiam; et huic significationi competit nomen græcum; dicitur enim ἅγιος, quasi sine terra (1); alio modo importat firmitatem, unde apud antiquos *sancta* dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde et dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundùm Latinos hoc nomen sanctus ad munditiam (2) pertinere, ut intelligatur sanctus quasi *sanguine tinctus*, eò quòd antiquitùs « illi qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur, » ut Isidorus (3) dicit (lib. Etymol. ad litt. *S*). Et utraque significatio competit, ut sanctitas attribuatur his quæ divino cultui applicantur; ita quòd non solùm homines, sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quòd cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quòd mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quòd inferioribus rebus conjungitur; sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quòd mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quòd supremæ rei possit conjungi; et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde (Hebr. XII, 14) dicitur : *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Firmitas etiam exigitur ad hoc quòd mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem oportet maximè immobilia esse. Unde dicebat Apostolus (Rom. VIII, 38) : *Certus sum quòd neque mors, neque vita.... separabit me à charitate Dei.* — Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt à religione secundùm essentiam, sed solùm ratione. Nam religio dicitur, secundùm quòd exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, et aliis hujusmodi; sanctitas autem dicitur, secundùm quòd homo non solùm hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum,

(1) Sic Origenes in Levitic. homil. II usurpat super illud *Sancti estote;* quamvis allusione quâdam potiùs quàm etymologiâ.

(2) In eo sensu hanc vocem usurpat Cicero (De offic. lib. I) : *Pietate ac sanctitate deos placatos reddi,* et Virgilius (Æneid. lib. XII) : *Sancta ad vos anima atque istius inscia culpæ descendam.*

(3) Alludit forsitan his verbis Apostoli : *Et omnia penè in sanguine secundùm legem mundantur, et sine sanguinis effusione non fit remissio.*

vel secundùm quòd homo se disponit per bona quædam opera ad cultum divinum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sanctitas est quædam specialis virtus secundùm essentiam : et secundùm hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quamdam generalitatem, secundùm quòd omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum; sicut et justitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad *secundum* dicendum, quòd temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quòd habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augustinus (lib. De virginitate, cap. 8), quòd « non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd sanctitas distincta est à religione propter differentiam prædictam, non quia differunt re, sed ratione, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXXII.

DE DEVOTIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus religionis : et primò de actibus interioribus, qui secundùm prædicta sunt principaliores; secundò de actibus exterioribus, qui sunt secundarii. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio. Primò ergo de devotione agendum est, secundò de oratione. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm devotio sit specialis actus. — 2° Utrùm sit actus religionis. — 3° De causa devotionis. — 4° De ejus effectu.

ARTICULUS I. — UTRUM DEVOTIO SIT SPECIALIS ACTUS (2).

De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXXIII, art. 3 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum ; dicitur enim (II. Paralip. XXIX, 31) : *Obtulit universa multitudo hostias, et laudes, et holocausta mente devotâ* (3). Ergo devotio non est specialis actus.

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, et etiam spiritualibus; dicitur enim aliquis et devotè meditari, et devotè genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ, aut cognoscitivæ virtutis (vel potentiæ). Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt (part. I, quæst. LXXIX et LXXX, et 1 2, quæst. XXIII, art. 4). Ergo devotio non est specialis actus.

Sed *contra* est quòd actibus meremur, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXI, art. 3 et 4). Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est actus specialis.

CONCLUSIO. — Devotio specialis quidam actus est voluntatis promptæ et paratæ ad facienda quæcumque ad Dei servitium, et famulatum spectant.

Respondeo dicendum quòd devotio dicitur à devovendo; unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant;

(1) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al. additur, *pertinentia*.

(2) Devotio de qua hic agitur definiri potest *quædam actualis voluntas promptè faciendi ea quæ pertinent ad cultum Dei.*

(3) Sicut Vulgata legit vers. 31, græcè autem apud 70 πρόθυμος τῇ καρδίᾳ quod idem est ac *promptâ mente.*

propter quod et olim apud gentiles devoti dicebantur qui seipsos idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitûs, sicut de duobus Deciis (1) Titus Livius narrat (decad. 1, lib. VIII, cap. 8, et lib. X, cap. 19). Unde devotio nihil aliud esse videtur quàm « voluntas quædam promptè tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum. » Unde (Exod. XXXV, 21) dicitur quòd *multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissimâ atque devotâ primitias Domino.* Manifestum est autem quòd voluntas promptè faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus; et voluntas, secundùm quòd est finis (2), movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est (1 2, quæst. VIII, art. 2). Et ideo cùm devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quòd devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quæ à voluntate moventur.

Ad *secundum* dicendum, quòd devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad *tertium* dicendum, quòd devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM DEVOTIO SIT ACTUS RELIGIONIS.

De his etiam infra, quæst LXXXIII, art. 3 ad 1, et art. 15 corp. et quæst. CIV, art. 3 ad 1

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est (art. præc.), ad hoc pertinet quòd aliquis se Deo tradat. Sed hoc maximè fit per charitatem : quia, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, parte 1, lect. 10) : « divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant. » Ergo devotio magis est actus charitatis quàm religionis.

2. Præterea, charitas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere charitatem; quia charitas in Scripturis significatur per ignem (3), devotio verò per pinguedinem (4), quæ est ignis materia (Cantic. VIII, 6, et Psalm. LXII, 6). Ergo devotio non est actus religionis.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solùm ad Deum, ut dictum est (quæst. præc. art. 1). Sed devotio etiam habetur ad homines; dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis; sicut Leo papa dicit (serm. 8 De passione Dom. circ. med.), quòd Judæi quasi devoti Romanis legibus, dixerunt : *Non habemus regem nisi Cæsarem* (Joan. XIX). Ergo devotio non est actus religionis.

Sed *contra* est quòd devotio à devovendo dicitur, ut dictum est (art. præc.). Sed votum est actus religionis (5). Ergo et devotio.

CONCLUSIO. — Cùm operari quæ divini sunt cultûs, ad religionem spectet, devotionis quoque actum, qui ea efficiendi prompta voluntas est, ad eamdem spectare necesse est.

Respondeo dicendum quòd ad eamdem virtutem pertinet velle facere ali-

(1) De Decio nimirùm patre cùm Romani pugnarent in Latinos; de Decio filio quasi patris exemplum insequente, cùm pugnarent in Gallos.

(2) Id est secundùm quod in finem inclinatur, ut finis non in casu nominativo, sed genitivo intelligatur.

(3) *Lampades ignis atque flammarum* (Cant. VIII, 6).

(4) *Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea* (Ps. LXII, 6).

(5) *Vovete et reddite Domino Deo vestro* (Ps. LXXV, 12).

quid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum; quia utriusque actûs est idem objectum. Propter quod, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, circ. princ.), « justitia est quâ volunt homines, et operantur justa. » Manifestum est autem quòd operari ea quæ pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet propriè ad religionem, ut ex prædictis patet (qu. præc. art. 1, 2 et 3). Unde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum. Et sic patet quòd devotio est actus religionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad charitatem pertinet immediatè quòd homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritûs unionem (1); sed quòd homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultûs, hoc immediatè pertinet ad religionem, mediatè autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad *secundum* dicendum, quòd pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem, et ipse naturalis calor habet pinguedinem quasi ejus nutrimentum (2): et similiter charitas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum, inquantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur (3). Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis; sicut et temporalibus dominis famulari differt à famulatu divino.

ARTICULUS III. — UTRUM CONTEMPLATIO, SEU MEDITATIO SIT DEVOTIONIS CAUSA (4).

De his etiam infra, art. 4 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 3, quæst. II corp. et De malo, quæst. XI, art. 2 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd contemplatio seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio seu meditatio non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quòd ea quæ sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet: frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quàm ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quòd illi qui sunt magis apti ad contemplationem, essent etiam magis apti ad devotionem; cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in femineo sexu (5), in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed *contra* est quod (Psal. XXXVIII, 4) dicitur: *In meditatione mea exar-*

(1) *Qui adhæret Deo, unus spiritus est* (Cor. VI, 17).

(2) Ita cum pluribus Mss. edit. veteres et Patav. Nicolai: *Ipsum calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum.*

(3) De cultu sanctorum Cf. quæst. sequent. art. 4 et 11.

(4) Meditatio non omninò eadem est cum contemplatione (ut quæst. CLXXX ex professo patebit), sed hìc in eodem gradu ponetur quia utrique eodem modo convenit esse devotionis causa, vel illius fervorem excitare.

(5) Alludendo ad illud quod publicè ab Ecclesia in officio Deiparæ Virginis decantatur, ipsam interpellando sub his verbis: *Intercede pro devoto femineo sexu.*

descet ignis. Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

CONCLUSIO. — **Quanquam Deus, externa causa sit devotionis, meditatio tamen divinæ bonitatis, et consideratio nostræ fragilitatis, et infirmitatis, ejusdem internæ causæ sunt ad illam nos maxime disponentes.**

Respondeo dicendum quòd, causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; de quo dicit Ambrosius super Lucam (cap. 9, sup. illud : *Et conversus increpavit*, etc.), quòd « Deus quos dignatur vocat : et quem vult religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. » Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quòd sit meditatio, seu contemplatio. Dictum est enim (art. 1 huj. quæst.), quòd devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quòd homo promptè se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eò quòd bonum intellectum est objectum voluntatis. Unde et Augustinus dicit (De Trinitate, lib. XIV, cap. 8, et lib. X, cap. 1) quòd « voluntas oritur ex intelligentia. » Et ideo necesse est quòd meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quòd se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundùm illud (Ps. LXXII, 27) : *Mihi adhærere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam ;* et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia verò est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundùm illud (Ps. CXX, 1) : *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi : auxilium meum à Domino qui fecit cœlum et terram ;* et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti (1) innititur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio verò quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ sunt Divinitatis, sunt secundùm se maximè excitantia dilectionem, et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus; sed ex debilitate mentis humanæ est quòd sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundùm quod in Præfatione (2) dicitur : *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis, maximè devotionem excitant; cùm tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt Divinitatis consistat.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quòd homo confidat de seipso (3); et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quòd hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque

(1) Sive *suis viribus*, addit Nicolai.

(2) Ea scilicet quæ canitur in Missa de natali Domini, et est una ex illis novem quas Pelagius papa secundus in Decretis (De consecrat. dist. 1, cap. *Invenimus*) velut antiquo usu consecratas commendat.

(3) Ita Garcia, Theologi, Nicolai, et posteriores edit. communiter. Edit. veteres cum codicibus Rom. Tarrac. Alcan. aliisque, *consideret* (*et consideret*) *de seipso.*

aliam perfectionem homo perfectè Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

ARTICULUS IV. — UTRUM LÆTITIA SIT DEVOTIONIS EFFECTUS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lætitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est (art. præc. ad 2), passio Christi præcipuè ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quædam afflictio, secundùm illud (Thren. III, 19) : *Recordare paupertatis meæ..... absinthii et fellis;* quod pertinet ad passionem; et postea subditur : *Memoriâ memor ero, et tabescet in me anima mea.* Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

2. Præterea, devotio præcipuè consistit in interiori sacrificio spiritûs. Sed (Psal. L, 19) dicitur : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo afflictio magis est devotionis effectus quàm jucunditas, sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit (lib. De homine, cap. 12, à med.), quòd « sicut risus procedit ex gaudio; ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiæ. » Sed ex devotione contingit quòd aliqui prorumpant in lacrymas. Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed *contra* est quod in collecta (1) dicitur : « Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet. »

CONCLUSIO. — Quanquam ad devotionem gaudium et lætitia primò et principaliter ac per se consequatur : secundariò tamen, et per accidens aliqua ipsam sequitur secundùm Deum tristitia, ut ex nostræ infirmitatis consideratione procedit.

Respondeo dicendum quòd devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat : ex consequenti autem, et per accidens causat tristitiam. Dictum est enim (art. præc.) quòd devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motûs voluntatis tradentis se Deo : et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundùm illud (Psal. LXXVI, 4) : *Memor fui Dei, et delectatus sum :* sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondum plenè Deo fruuntur, secundùm illud (Psal. XLI, 3) : *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum;* et postea sequitur « *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes* (2), etc. Secundariò verò causatur devotio, ut dictum est (art. præc.), ex consideratione propriorum defectuum; nam hæc consideratio pertinet ad terminum, à quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio è converso se habet ad primam : nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus, per accidens autem lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quòd ad devotionem primò et per se consequitur delectatio; secundariò autem et per accidens tristitia quæ est secundùm Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum Christum pati oportuit; et est aliquid quòd lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas; quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad *secundum* dicendum, quòd spiritus, qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, et ex spe divini auxilii.

(1) Nempe feriâ V post Dominicam IV quadragesima ad Laudes apud Breviarium romanum, ubi *votiva* jejunia intelliguntur non ex privato quodam voto sed ex communi lege obligantia, sicut patet; juxta promissionem baptismalem quæ ad servandas Ecclesiæ universalis leges nos astringit et quodammodo *votum* dici potest.

(2) Propter dilationem tanti desiderii quo adipisci Deum cupit. Unde præmittit : *Quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei?*

Ad *tertium* dicendum, quòd lacrymæ prorumpunt non solùm ex tristitia, sed etiam ex quadam affectùs teneritudine, præcipuè cùm consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis : sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cùm recuperant filios, vel caros amicos, quos existimaverant se perdidisse (1). Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE ORATIONE, IN DECEM ET SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de oratione; et circa hoc quæruntur decem et septem : 1° Utrùm oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ. — 2° Utrùm sit conveniens orare Deum. — 3° Utrùm oratio sit actus religionis. — 4° Utrùm solus Deus sit orandus. — 5° Utrùm in oratione sit aliquid determinatè petendum. — 6° Utrùm orando debeamus temporalia petere. — 7° Utrùm pro aliis orare debeamus. — 8° Utrùm debeamus orare pro inimicis. — 9° De septem petitionibus orationis dominicæ. — 10° Utrùm orare sit proprium rationalis creaturæ. — 11° Utrùm sancti in patria orent pro nobis. — 12° Utrùm oratio debeat esse vocalis. — 13° Utrùm attentio requiratur ad orationem. — 14° Utrùm oratio debeat esse diuturna. — 15° Utrùm oratio sit meritoria. — 16° Utrùm peccatores orando aliquid impetrent à Deo. — 17° De speciebus orationis.

ARTICULUS I. — UTRUM ORATIO SIT ACTUS APPETITIVÆ VIRTUTIS (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1, quæst. I, et quæst. II corp. et ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur à Deo, secundùm illud (Psal. IX, 17) : *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*. Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 6, lect. 1, circa princ.) : « Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes et unientes. » Sed unio ad Deum per amorem fit qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus (De anima, lib. III, text. 21) ponit duas operationes intellectivæ partis : quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda verò est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse; quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. X, ad litt. *O*) quòd « orare idem est ac dicere. » Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

CONCLUSIO. — Cùm petere, sive deprecari, ordinationem quamdam denotet, ordinare autem rationi conveniat; orationem esse intellectivæ, et non appetitivæ partis, fatendum est.

Respondeo dicendum quòd, secundùm Cassiodorum (sup. illud Psal. XXXVIII : *Exaudi orationem meam*), oratio dicitur quasi oris *ratio*. Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quòd ratio speculativa est

(1) Sic (Genes. XLV, 14) : Joseph amplexatus Benjamin fratrem suum inter amplexus flevit : ut et Tob. XI, 11) post reditum Tobiæ junioris pater et mater ejus cum deosculantes flent præ gaudio.

(2) Oratio prout apud theologos usurpatur definiri potest : *Petitio decentium à Deo cum quadam mentis elevatione.*

apprehensiva solùm rerum; ratio verò practica est non solùm apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter : uno quidem modo perfectè necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ; alio verò modo imperfectè solùm disponendo, quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupliciter est causa aliquorum : uno quidem modo sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet non solùm imperare inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando; alio modo sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet et imperare, et petere sive deprecari, ordinationem quamdam importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum; unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare. Propter quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. ult. à med.) quòd « ad optima deprecatur ratio. » Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitionem, secundùm quod Augustinus dicit (lib. De verb. Domini, serm. 5), quòd « oratio petitio quædam est; » et Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III, cap. 24, in princ.), quòd « oratio est petitio decentium à Deo (1). » Sic ergo patet quòd oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cùm petitio quodammodo sit desiderii interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundùm illud (Isa. LXV, 24) : *Eritque antequam clament, ego exaudiam eos.*

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut supra dictum est (part. I, qu. LXXXII, art. 4, et 1 2, qu. IX, art. 1 ad 3), voluntas movet rationem ad suum finem. Unde nihil prohibet, movente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum, quasi à voluntate charitatis mota, dupliciter: uno quidem modo ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipuè est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundùm illud (Psal. XXVI, 4) : *Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ;* alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum à quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum. Unde dicit ibidem Dionysius quòd « quando orationibus invocamus Deum, revelatâ mente adsumus ipsi. » Et secundùm hoc etiam Damascenus dicit (loc. sup. cit.), quòd « oratio est ascensus mentis in Deum (2). »

Ad *tertium* dicendum, quòd illi tres actus pertinent ad rationem speculativam; sed ulteriùs ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM SIT CONVENIENS ORARE (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1, quæst. III ad 1, 2 et 3, et De ver. quæst. V, art. 2 corp. et Opusc. III, cap. CCLV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens orare.

(1) Quæ definitio verissimè essentiam orationis declarat, ut aitipse B. Thomas (Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1).

(2) Si hæc pars definitionis priori addatur, quâ oratio dicitur *petitio decentium à Deo;* tum omnibus modis absoluta erit et clara definitio.

(3) Id negârunt olim quidam ethnici, partim quia res humanas non Providentiâ divina regi arbitrabantur, partim quia omnia in rebus humanis ex necessitate evenire existimabant.

Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quòd intimemus ei à quo petimus, id quo indigemus. Sed, sicut dicitur (Matth. VI, 32), *scit Pater vester quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundùm illud (I. Reg. XV, 29) : *Porro triumphator in Israel non parcet, nec pœnitudine flectetur*. Ergo non est conveniens quòd Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti ; quia, sicut Seneca dicit (De benefic. lib. II, cap. 1, circa princ.), « nulla res cariùs emitur quàm quæ precibus empta est. » Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quòd Deum oremus.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. XVIII, 1) : *Oportet semper orare, et non deficere*.

CONCLUSIO. — Non vanum, sed necessarium est orare, non quidem ut divina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per sanctorum orationes disposuit implendum.

Respondeo dicendum quòd triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quòd res humanæ non reguntur divinâ providentiâ (1); ex quo sequitur quòd vanum sit orare et omnino Deum colere; et de his dicitur (Malach. III, 14) : *Dixistis : Vanus est qui servit Deo*. Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum; et secundùm hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divinâ providentiâ regi, et quòd res humanæ non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quòd orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia improbata sunt (part. I, qu. XIX, art. 7 et 8, et qu. XXII, art. 2 et 4, et qu. CXV, art. 6, et qu. CXVI). Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus (2). Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quòd ex divina providentia non solùm disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causæ actùs humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundùm ordinem à Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet «homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare,» ut Gregorius dicit (Dialogorum lib. I, cap. 8, à med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

(1) Error ille prorsùs confutatus est (part. I, quæst. XXII, De Dei providentia).

(2) Ita cum B. Thoma tota docet Ecclesia non solùm conveniens, verùm etiam esse necessarium orare.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quòd aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem (1). Unde Chrysostomus dicit (implic. hom. II, De orat. circa princ. et hom. XXX in Genes. à med.): « Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare. »

ARTICULUS III. — UTRUM ORATIO SIT ACTUS RELIGIONIS.

De his etiam infra, art. 15 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, quæst. II, et art. 1, quæst. I ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non sit actus religionis. Religio enim, cùm sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectùs, per quod (2) mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cùm nihil aliud sit quàm volitorum (3) petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. CXL, 2): *Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo :* ubi dicit Glossa (interl. et ord. implic.), quòd « in hujus figuram in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino. » Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

CONCLUSIO. — Oratio est actus religionis, siquidem per orationem homo Deum reveretur, seseque illi subjicit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 2 et 4), ad religionem propriè pertinet reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quòd ratio est propriè religionis actus (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu. ad 2); et ideo religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ intellectus altior est, et voluntati propinquior; et ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad *secundum* dicendum, quòd non solùm petere quæ desideramus, sed etiam rectè aliquid desiderare sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem

(1) Hinc dicit Christus (Matth. VII : ***Petite et accipietis*** (Luc. XVIII) : ***Oportet semper orare et non deficere***, cui consonat Apostolus (I. Thess. V) : ***Sine intermissione orate.***

(2) Supple *donum*, vel per ***quem***, supple ***intellectum***, ait Nicolaï.

(3) Convenienter tamen seu decenter, sicut ex Damasceno supra.

(4) Et quidem elicitè, quemadmodum B. Thomas expressit (Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. II.

cadit sub præcepto charitatis (1), petere autem sub præcepto religionis: quod quidem præceptum ponitur (Matth. VII, 7), ubi dicitur: *Petite, et accipietis.*

Ad *tertium* dicendum, quòd orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate Dionysii priùs inducta (art. 1 huj. quæst. arg. 2). Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus vel corporalibus (2) membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

ARTICULUS IV. — UTRUM SOLUS DEUS DEBEAT ORARI (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 5, quæst. I, et dist. 58, quæst. I, art. 1, quæst. I ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est (art. præc.). Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere, tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem solus Deus cognoscit, quàm voce, secundùm illud quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIV, 15): *Orabo spiritu, orabo et mente;* tum etiam quia, ut Augustinus dicit (in lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13, 15 et 16), nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii. Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes vel in purgatorio etiam existentes, sunt multùm Deo conjuncti per gratiam; ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in paradiso debemus orationem porrigere.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, V, 1): *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.*

CONCLUSIO. — Quanquam solus Deus sit orandus, ut vel gratiam vel gloriam nobis donet; sanctos nihilominus viros orare expedit, ut illorum precibus, et meritis, nostræ orationes sortiantur effectum.

Respondeo dicendum quòd oratio porrigitur alicui dupliciter: uno modo, quasi per ipsum implenda; alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus, quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundùm illud (Psalmi LXXXIII, 12): *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus; non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat; sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur (Apoc. VIII, 4), quòd *ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando; nam à sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur; ab aliis autem sanctis quibuscumque petimus ut orent pro nobis (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illi soli impendimus orando religionis cultum, à quo quærimus obtinere quod oramus; quia in hoc protestamur

(1) Ex adjuncto quia non potest quisquam bene affici erga Deum qui est essentialis rectitudo, si quid ab eo desiderat quod rectum non sit.

(2) Ita Mss. editi *et corporalibus.*

(3) De fide est contra acatholicos non solùm Deum esse orandum, verùm etiam sanctos cum eo in cœlis inhabitantes. Quod patet ex concilio Tridentino (sess. XXV) et ex traditione Cf. Person (*De cultu sanctorum,* cap. 3, prop. 1).

(4) Quamvis in antiphona quadam ad B. Virginem Ecclesia inclamet: *peccatorum miserere,* sed eatenùs tantùm quia mater misericordiæ propter Christi partum est, nec misereri eo sensu dicitur, quo Trinitas quasi auctoritatem habens.

eum bonorum nostrorum auctorem ; non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad *secundum* dicendum, quòd mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, consideratâ eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipuè interiores motus cordis. Sed Beatis, ut Gregorius dicit (Moral. lib. XII, cap. 14, ante med.), in Verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantùm ad interiores motus cordis ; maximè autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde : et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondum fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus (2) ; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed à vivis petimus colloquendo.

ARTICULUS V. — UTRUM IN ORATIONE DEBEAMUS ALIQUID DETERMINATÈ A DEO PETERE (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 4, quæst. I, et Opusc. III, cap. 140.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in oratione nihil determinatè à Deo petere debeamus. Quia, ut Damascenus dicit (Fid. orth. lib. III, cap. 24, in princ.), « oratio est petitio decentium à Deo ; » unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundùm illud (Jac. IV, 3) : *Petitis, et non accipitis, eò quòd malè petatis.* Sed, sicut dicitur (Rom. VIII, 26), *quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Ergo non debemus aliquid orando determinatè petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinatè ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa (ord. August.) super illud (Psalm. XXXII) : *Exultate, justi, in Domino.* Ergo non debemus aliquid determinatè à Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala à Deo petenda non sunt ; ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur id ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinatè aliquid à Deo in oratione petendum.

Sed *contra* est quod Dominus (Matth. VI, et Luc. XI) docuit discipulos determinatè petere ea quæ continentur in petitionibus orationis dominicæ (4).

CONCLUSIO. — Sunt quædam à nobis in orationibus determinatè petenda ; illa videlicet bona, quibus nemo malè uti potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut Maximus Valerius refert (De Socrate Philos. lib. VII, cap. 2) : « Socrates nihil ultra petendum à diis immortalibus arbitrabatur, quàm ut bona tribuerent ; quia hi demùm scirent quid unicuique esset utile, nos autem plerumque id votis expetimus quod non impetrasse melius foret. » Quæ quidem sententia aliqualiter vera est,

(1) Id probabilius est, sed etiamsi nobis non constaret sanctos cognoscere preces nostras in particulari, non tamen frustra ad illos eas dirigeremus, quia sufficeret nobis eos generaliter orare, pro supplicantium indigentia : ita de Walemburch et August. apud Natal. Alexand. sæcul. V, dissert 25, quæst. II, proposit. 1 ; Hugo Victor, lib. II De suam. p. 16, c. 11 ; Bellarm. lib. I De beatitudine c. 20 ; Estius in 4, dist. 45, § 20 ; Sylvius et alii.

(2) Sunt theologi qui existimant animas in purgatorio pro seipsis et pro nobis orare. Ita Sylvius in suppl. quæst. LXXI, art. 6 ad 1 juxta Estium, Bellarminum et Medinam.

(3) Molinos et illius asseclæ volebant ex oratione petitiones et desideria, quæcumque sint, excludere, quod refert Bossuetius (Instruction sur les états d'oraison, liv. III).

(4) *Sic ergo vos orabitis : Pater noster qui es in cœlis.*

quantùm ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest malè et bene uti; sicut sunt divitiæ, « quæ, ut ibidem dicitur, multis exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus sæpe miserabiles cernuntur; splendida conjugia quæ nonnunquam funditùs domos evertunt. » Sunt tamen quædam bona quibus homo malè uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt; hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur : quæ quidem sancti orando absolutè petunt, secundùm illud (Psal. LXXIX, 4) : *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et iterùm (Psalm. CXVIII, 35) : *Deduc me in semitam mandatorum tuorum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quòd inspirando nobis sancta desideria, rectè postulare nos facit. Unde Dominus dicit (Joan. IV, 24), quòd veros adoratores *adorare oportet in spiritu et veritate* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de qua dicitur (I. Timoth. II, 4) quòd *vult omnes homines salvos fieri.*

Ad *tertium* dicendum, quòd sic ad bona Deus nos invitat, quòd ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS VI. — UTRUM HOMO DEBEAT TEMPORALIA PETERE A DEO ORANDO (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 5, quæst. I.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat temporalia petere à Deo orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere; dicitur enim (Matth. VI, 33) : *Primùm quærite regnum Dei, et justitiam ejus; et hæc omnia adjicientur vobis,* scilicet temporalia quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione à Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundùm quod dicitur (Matth. VI, 25) : *Nolite solliciti esse animæ vestræ, quid manducetis.* Ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat (II. Cor. IV, 18) : *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt : quæ autem non videntur, æterna.* Ergo non debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere à Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solùm spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione à Deo petenda.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. XXX, 8) : *Tribue tantùm victui meo necessaria* (3).

CONCLUSIO. — Temporalia bona, non quidem ut præcipua et extrema bona, à Deo

(1) Sive paulò aliter et pleniùs vers. 23 : *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* : *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum in spiritu et veritate adorare oportet;* veluti per instinctum Spiritûs sancti verum cultum docentis.

(2) Doctrina quam in hoc articulo tradit S. Doctor confirmari potest tum ex perpetuo Ecclesiæ usu, quæ solita est pluviam, sanitatem, fruges, panem et alia hujusmodi petere, tum ex oratione Dominica in qua *panem nostrum quotidianum* exposcimus.

(3) Dicebat quoque Jacob (Gen. XXVIII) : *Si dederit mihi Deus panem ad edendum et vestimentum quo operior*

sunt petenda, eadem tamen ut quædam minùs principalia bona et adminicula, quibus ad beatitudinem tendamus, oratione petere licet.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit ad Probam, de orando Deum (epist. 130, al. 121, cap. 12): « Hoc licet orare quod licet desiderare. » Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organicè deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 8, ad fin.). Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Probam (loc. cit. cap. 6 et 7), quòd « sufficientiam vitæ non indecenter vult quisquis eam vult, et non ampliùs; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est. Ista ergo cùm habentur, ut teneantur; cùm non habentur, ut habeantur orandum est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundariò (1). Unde Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 16, parum à princ.): « Cùm dixit: Illud *primò quærendum est* (scilicet regnum Dei), significavit, quia hoc (scilicet temporale bonum) posteriùs quærendum est, non tempore, sed dignitate; illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 6).

Ad *tertium* dicendum, quòd quando mens nostra intendit temporalibus rebus, ut in eis quiescat, remanet in eis depressa; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad *quartum* dicendum, quòd ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud, eo tenore à Deo petimus ipsa ut nobis concedantur, secundùm quòd expediunt ad salutem.

ARTICULUS VII. — UTRUM DEBEAMUS PRO ALIIS ORARE (2).

De his etiam part. III, quæst. XXI, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 15, quæst. IV, art. 4, quæst. III.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes: *Panem nostrum quotidianum da nodis hodie*, etc. Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quòd oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso; unde super illud (Joan. XVI): *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, Augustinus dicit (tract. 102, à princ.): « Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus; unde non simpliciter dictum est, DABIT, sed DABIT VOBIS. » Ergo videtur quòd non debeamus pro aliis orare sed solùm pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundùm illud (Jerem. VII, 16): *Tu ergo noli orare pro populo hoc... et non obsistas mihi, quia non exaudiam te*. Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro

(1) Scilicet quatenùs saluti expediunt.

(2) Orandum est pro omnibus aliis hominibus viventibus nullo excepto, sive fideles sint, sive infideles, sive amici, sive inimici, sive excommunicati, sive non.

se ipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quòd non debeamus pro aliis orare.

Sed *contra* est quod dicitur (Jacobi v, 16) : *Orate pro invicem ut salvemini* (1).

CONCLUSIO. — Cùm non modo nobis, sed etiam aliis ex charitate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare, et non tantùm pro nobis oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), illud debemus orando petere quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solùm nobis, sed etiam aliis; hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv, et xxvi). Et ideo charitas hoc requirit ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. xiv, in Op. imperf. parum à princ.) : « Pro se orare necessitas cogit : pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Cyprianus dicit (lib. De oratione dominica, inter princ. et med.), « ideo non dicimus PATER MEUS, sed NOSTER, nec, DA MIHI, sed, DA NOBIS, quia unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantùm precetur; unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit. »

Ad *secundum* dicendum, quòd pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi; sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quòd oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat piè et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur, secundùm illud (Jerem. xv, 1) : *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*. Nihilominùs tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundùm illud (Psal. xxxiv, 13) : *Oratio mea in sinu meo convertetur;* Glossa interl. « id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus meà mercede. »

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur, et pro justis ut perseverent et proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem; sicut etiam correctio, quâ fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundùm illud (Eccle. vii, 14) : *Nemo potest corrigere quem Deus despexerit.* Et ideo dicitur (I. Joan. v, 16): *Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Sed sicut nulli, quandiu vivit hìc, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere à reprobatis, ut Augustinus dicit (lib. De corrept. et gratia, cap. 15, parum à princ.), ita etiam nulli est negandum orationis suffragium (2). Pro justis etiam est orandum triplici ratione : primò quidem quia multorum preces faciliùs exaudiuntur; unde super illud (Rom. xv) : *Adjuvetis me in orationibus vestris*, dicit Glossa ord. Ambros. : « Bene rogat Apostolus minores pro se orare; multi enim minimi, dum congregantur unanimes fiunt magni : et

(1) Dicit quoque Apostolus (I. Tim. ii) : *Obsecro primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus*, et ita in multis aliis Scripturæ locis.

(2) Quod confirmant Ecclesiæ preces quæ orat pro omnibus non solùm fidelibus, sed etiam pro infidelibus et excommunicatis die parasceven. Attamen non licet orare publicè pro eis; nam suffragia seu preces factæ pro tota Ecclesia non eis prosunt, tanquam membris Ecclesiæ à qua sunt segregati; sed sacerdotes sive privatim, sive in communibus orationibus missæ, possunt petere ut pœnitentià ducti ad Ecclesiæ gremium revertantur.

multorum preces impossibile est quòd non impetrent, » illud scilicet quod est impetrabile. Secundò ut ex multis gratiæ agantur Deo de beneficiis, quæ conferuntur justis; quæ etiam in utilitatem multorum vergunt, ut patet per Apostolum (II. Corinth. I). Tertiò ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

ARTICULUS VIII. — UTRUM DEBEAMUS PRO INIMICIS ORARE (1).

De his etiam Sent III, dist. 30, art. 2 corp. et De virt. quæst. II, art. 8 corp. fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur (Rom. XV, 4), *quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed in sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos; dicitur enim (Psal. VI, 11) : *Erubescant, et conturbentur omnes inimici mei ; convertantur, et erubescant valdè velociter.* Ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros magis quàm pro eis.

2. Præterea, vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundùm illud (Apoc. VI, 10) : *Usquequò non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* unde et de vindicta impiorum lætantur, secundùm illud (Psal. LVII, 11) : *Lætabitur justus, cùm viderit vindictam.* Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis, et ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licitè impugnant inimicos; alioquin omnia bella essent illicita; quod est contra supra dicta (quæst. XL, art. 1). Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. V, 44) : *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

CONCLUSIO. — Non tantùm pro amicis sed etiam pro inimicis orare debemus, in casu, quo et ipsos et charitate diligere tenemur.

Respondeo dicendum quòd, orare pro alio charitatis est, sicut dictum est (art. præc.). Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, supra habitum est in tractatu De charitate (quæst. XXV, art. 8 et 9), ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quòd diligere inimicos in generali est in præcepto, in speciali autem non est in præcepto, nisi secundùm præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum juvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolutè inimicos diligere, et eos juvare, perfectionis est. — Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus, quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quòd autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd imprecationes quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi : primò secundùm quòd prophetæ solent « in figura imprecantis futura prædicere, » ut Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. I, cap. 21, circa med.); secundò prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque à Deo in correctionem mittuntur; tertiò quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur ; quartò conformant voluntatem suam divinæ justitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut (in eodem libro, cap. 22 à med. et

(1) Responsio affirmativa certa est; id enim specialiter nobis mandavit Christus, dicendo (Matth. V, 44) : *Orate pro persequentibus*, etc.

(2) V. g. si inimicus noster sit in articulo necessitatis, aut si veniam petat, tum illi quædam specialia dilectionis signa exhibenda sunt.

De Quæst. Evang. lib. II, quæst. XLV, ad fin.) Augustinus dicit, « vindicta martyrum est, ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt; » vel, sicut dicitur (libro De Quæst. veteris et novi Testamenti (quæst. 68), « postulant se vindicari, non voce, sed ratione; sicut sanguis Abel clamavit de terra. » Lætantur autem de vindicta non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd licitum est impugnare inimicos, ut compescantur à peccatis; quod cedit in bonum eorum et aliorum; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

ARTICULUS IX. — UTRUM CONVENIENTER SEPTEM PETITIONES ORATIONIS DOMINICÆ ASSIGNENTUR (1).

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 6, et Opusc. III, cap. 254, usque in fin. et Opusc. VII.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundùm illud (Luc. I, 49 : *Sanctum nomen ejus* (2); regnum etiam ejus est sempiternum, secundùm illud (Psalmi CXLIV, 13) : *Regnum tuum,* Domine, *regnum omnium sæculorum;* voluntas etiam Dei semper impletur, secundùm illud (Isa. XLVI, 10) : *Omnis voluntas mea fiet.* Vanum ergo est petere quòd nomen Dei sanctificetur, quòd regnum ejus adveniat, et quòd voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere à malo, quàm consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cùm non respondeant donis Spiritûs sancti.

4. Præterea, secundùm Lucam in oratione dominica ponuntur solùm quinque petitiones, ut patet (Luc. XI). Superfluum ergo fuit quòd secundùm Matthæum septem petitiones ponerentur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentiâ suâ nos prævenit. Sed Deus suâ benevolentiâ nos prævenit, quia *ipse prior dilexit nos,* ut dicitur (I. Joan. IV, 19). Superfluè ergo præmittitur petitionibus : *Pater noster qui es in cœlis :* quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in *contrarium* sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

CONCLUSIO. — Conveniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in Evangelio septem petitionibus perfecit.

Respondeo dicendum quòd, oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit ad Probam (epist. 130, al. 121, cap. 12), « si rectè et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quàm quod in ista oratione dominica positum est. » Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa rectè solùm orando petimus quæ rectè desiderare valemus. In oratione autem dominica non solùm petuntur om-

(1) Oratio Dominica omnes alias orationes antecellit, et omnes fideles eam scire ac frequenter recitare tenentur. Hinc dicitur patrinis (De consecrat. dist. 4, cap. *Vos* : *Ante omnia symbolum et orationem Dominicam et vos ipsi tenete et illis quos suscepistis de sacro fonte ostendite.*

(2 In cantico B. Deiparæ Virginis Deum propter magna quæ sibi fecit magnificantis; et ita Deus appellatur (Ps. XXXII, 21 ; Ps CIV, 1 ; Ps CIV, 3; Ps. CV, 47; Ps. CX, 9; Sap. X, 20; Ecclesiast. XLVII, 12; Is. LVII, 15).

nia quæ rectè desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt; ut sic hæc oratio non solùm instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectûs. Manifestum est autem quòd primò cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter : uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundùm quòd volumus frui gloriâ ejus ; quorum primum pertinet ad dilectionem quâ Deum in seipso diligimus ; secundum verò pertinet ad dilectionem quâ diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur : *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei; secunda verò ponitur : *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire. — Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens; per se quidem bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter : uno modo directè et principaliter, secundùm meritum quo beatitudinem meremur Deo obediendo; et quantùm ad hoc ponitur : *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra*. Alio modo instrumentaliter, et quasi coadjuvans nos ad merendum; et ad hoc pertinet quod dicitur : *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie* : sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usûs proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victûs, sicut dicit Augustinus ad Probam (ut sup. cap. 11, in med.), quia et Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus; unde et in Evangelio Matthæi scriptum est : *Supersubstantialem*, id est, *præcipuum*, ut Hieronymus exponit (super cap. 6 Matth.). — Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos à beatitudine prohibent; primò quidem peccatum, quod directè excludit à regno, secundùm illud (I. Cor. VI, 9) : *Neque fornicarii, neque idolis servientes*, etc., *regnum Dei possidebunt*; et ad hoc pertinet quod dicitur : *Dimitte nobis debita nostra*. Secundò tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis; et ad hoc pertinet quod dicitur : *Et ne nos inducas in tentationem*; per quod non petimus ut non tentemur, sed ut à tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertiò pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ; et quantùm ad hoc dicitur : *Libera nos à malo* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 5, in fin.), cùm dicimus : *Sanctificetur nomen tuum*, non hoc petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei; sed ut sanctum ab hominibus habeatur; quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur : *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est quasi Deus nunc non regnet; sed, sicut Augustinus dicit ad Probam (ut sup. cap. 11, ante med.), « desiderium nostrum ad illud regnum excitamus ut illud nobis veniat, atque in eo regnemus. » Quod autem dicitur : *Fiat voluntas tua*, rectè intelligitur, ut obediatur præceptis tuis; *Sicut in cœlo et in terra*, id est, sicut ab angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfectè complebuntur in vita futura; aliæ verò quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit (in Enchir. cap. 115).

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii, sive in-

(1) Etsi post Tertullianum quidam existimant solùm esse sex petitiones in oratione Dominica, communiter tamen magis quæ recepta sentenita hæc est quam S. Thomas hic tradidit ex S. Augustino lib. II De serm. Dom. in monte, cap. 5, 10 et 11, et Enchir. cap. 115.

tentionis, in quo prius est finis quàm ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni quàm remotio mali.

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus (De sermone Domini in monte, lib. II, cap. 11) adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens: « Si timor Dei est, quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est, quâ beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est, quâ beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus; et sic non lugebimus. Si fortitudo est, quâ beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est, quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est, quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est, quâ beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur à malo : ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei. »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 116, in princ.), « Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est; ostendens enim, tertiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi, quia scilicet ad hoc præcipuè voluntas Dei tendit ut ejus sanctitatem cognoscamus, et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit: *Libera nos à malo*, Lucas non posuit, ut sciat unusquisque in eo se liberari à malo quòd non infertur in tentationem.

Ad *quintum* dicendum, quòd oratio non porrigitur Deo, ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi; quæ quidem præcipuè excitatur in nobis considerando ejus charitatem ad nos, quâ bonum nostrum vult; et ideo dicimus: *Pater noster;* et ejus excellentiam, quâ potest; et ideo dicimus : *Qui es in cœlis* (1).

ARTICULUS X. — UTRUM ORARE SIT PROPRIUM RATIONALIS CREATURÆ.

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 6, quæst. I et III.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd orare, non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare; nam et Filius dicit (Joan. XIV, 16) : *Ego rogabo Patrem meum;* et de Spiritu sancto dicit Apostolus (Rom. VIII, 26) : *Spiritus postulat pro nobis.*

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cùm sint intellectuales substantiæ. Sed ad angelos pertinet orare; unde (Psal. XCVI, 8) dicitur: *Adorate eum, omnes angeli ejus* (2). Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare cujus est invocare Deum; quod præcipuè fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundùm illud (Psalmi CXLVI, 9) : *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.* Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

Sed *contra*, oratio est actus rationis, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst.). Sed rationalis creatura à ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

(1) Rursum hujus Dominicæ orationis expositionem videre est apud ipsum S. Doctorem in opusculo *De oratione Dominica.*

(2) Nec malè, ait Nicolaï, adorare probantur ut probentur orare. Nemo enim adorat qui non oret; unde adoratio et oratio passim simul junguntur in Scriptura : *Te adorabunt, teque deprecabuntur* (Is. XLV, 14); *adorans et petens* (Matth. XX, 20).

CONCLUSIO. — Neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare, sed rationalibus tantummodo creaturis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (ibid.), oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur; sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur Illi ergo propriè competit orare cui convenit rationem habere, et superiorem, quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius; bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare; sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundùm naturam assumptam, scilicet humanam, non secundùm divinam; Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus et ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut habitum est (part. I, quæst. LXXIX, art. 8); differunt autem secundùm perfectum et imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt angeli, distinguuntur à rationalibus; quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd pulli corvorum dicuntur invocare Deum (2), propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo à Deo moventur.

ARTICULUS XI. — UTRUM SANCTI QUI SUNT IN PATRIA, ORENT PRO NOBIS (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 6, quæst. II, et dist. 45, quæst. III, art. 3.

Ad undecimum sic procéditur. 1. Videtur quòd sancti qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quàm aliis. Sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant; quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfectè suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis; ita et illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo deberet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solùm superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent, quamdiu sunt à corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus; cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minùs ante resurrectionem, orant pro nobis.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Machab. ult. 14) (4) : *Hic est qui*

(1) To *pro nobis* in loco laudato non accipitur ut in litaniis, sed *pro nobis*, id est supplens et adjuvans defectum nostrum et infirmitatem nostram.

(2) Hæc evidenter metaphoricè intelliguntur.

(3) Respondet affirmativè S. Doctor contra Vigilantium et omnes alios hæreticos qui cultûs sanctorum utilitatem negârunt.

(4) In ea nempe visione Oniæ pontificis quam suis militibus Judas Macchabæus narravit ut

multùm orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.

CONCLUSIO.— Sancti qui sunt in patria, cùm sint in charitate perfecti, ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.

Respondeo dicendum quòd, sicut Hieronymus dicit (lib. cont. Vigilant. ante med.), Vigilantii error fuit, quòd « dum vivimus, mutuò pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio sit exaudienda oratio; præsertim cùm martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare nequeant. » Sed hoc est omnino falsum : quia cùm oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum est (art. 7 et 8 hujus quæst.), quantò sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tantò magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt; et quantò sunt Deo conjunctiores, tantò eorum orationes sunt magis efficaces; habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Christo dicitur (Hebr. VII, 25) : *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium (loc. sup. cit.) dicit : « Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant; quantò magis post coronas, victorias et triumphos (1)?

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sanctis qui sunt in patria, cùm sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio (2); et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divina acceptatione.

Ad *secundum* dicendum, quòd sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum; et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundùm Dei voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantùm ad pœnas quas patiuntur, et secundùm hoc non sunt in statu orandi (3), sed magis ut oretur pro eis.

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus vult inferiora per omnia superiora juvari, et ideo oportet non solùm superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare; alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quòd imploratio inferioris sancti efficacior sit, vel quia devotiùs imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad *quintum* dicendum, quòd quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hìc vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt; et iterùm propter fidem resurrectionis insinuandam, sicut legitur (Exod. III, 6) : *Ego sum Deus Abraham* (4).

ARTICULUS XII. — UTRUM ORATIO DEBEAT ESSE VOCALIS (5).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 3, quæst. III ad 3, et IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, quæst. I.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non debeat esse

ad pugnam cum Nicanore committendam eos fortiùs excitaret.

(1) Quam doctrinam confirmare possemus ex sanctorum Patrum testimoniis, ex perpetua traditione et ex Decretis (synod. Trid. sess. 25).

(2) Essentialis putà, quem ipsi jam in cœlo per visionem Dei beatificam consecuti sunt; quamvis ultima perfectio accidentalis eis desit, quæ corporis gloriam complectitur.

(3) Sententiam contrariam ut probabilem supra annotavimus, pag. 569, not. 2.

(4) Ex quo infertur (Matth. XXI, 32) : *non est Deus mortuorum, sed viventium.*

(5) Cultum exteriorem impugnantes orationem vocalem rejiciunt ac proinde iisdem ra-

vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet (art. 4 hujus quæst.), principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere (1), ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2). Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundùm illud (Matth. vi, 6): *Tu autem cùm oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito.* Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed *contra* est quod dicitur (Psalmo cxli, 1): *Voce meâ ad Dominum clamavi, voce meâ ad Dominum deprecatus sum.*

CONCLUSIO. — Communem, seu publicam orationem, decet esse vocalem; singularem verò, vel privatam, non oportet vocalem esse : potest nihilominùs etiam talis oratio vocalis esse, si vel ad excitandam devotionem assumatur, vel ex spiritali gaudio oriatur.

Respondeo dicendum quòd duplex est oratio, communis et singularis. Communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur; et ideo oportet quòd talis oratio innotescat toti populo, pro quo profertur; quod non posset fieri, nisi esset vocalis; et ideo rationabiliter institutum est, ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam altâ voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio verò singularis est quæ offertur à singulari persona cujuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis; et de hujusmodi orationis necessitate non est quòd sit vocalis. Adjungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione; primò quidem ad excitandam interiorem devotionem, quâ mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundùm apprehensionem, et per consequens secundùm affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. 130, al. 121, cap. 9, circa princ.), quòd « verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acriùs excitamus. » Et ideo in singulari oratione tantùm est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantùm proficit ad excitandum interiùs mentem. Si verò mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est à talibus cessandum : quod præcipuè contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista (Psalmo xxvi, 8) dicebat : *Tibi dixit cor meum : Exquisivit te facies mea ;* et de Anna legitur (I. Reg. i, 13), quòd *loquebatur in corde suo.* Secundò adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundùm illud totum quod ex Deo habet, id est, non solùm mente, sed etiam corpore, quod præcipuè competit orationi, secundùm quòd est satisfactoria. Unde dicitur (Oseæ ultimo, 3) : *Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum; et reddemus vitulos labiorum nostrorum.* Tertiò adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundùm illud (Psalmi xv, 9) : *Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vocalis oratio non profertur ad hoc quòd aliquid ignotum Deo manifestetur; sed ad hoc quòd mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

tionibus utriusque necessitas comprobari potest.

(1) Juxta definitionem orationis ex Damasceno ibi allatam.

(2) In scripturis passim occurrunt exempla de vocali oratione, ad eamque pertinet illud (Hebr. xiii) : *Per ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini ejus*

Ad *secundum* dicendum, quòd verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes præcipuè minùs devotas.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. XIII, in Op. imperf., inter med. et fin.), « eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut à conventu videatur. Unde orans nihil novum facere debet, quod aspiciant homines, vel clamando, ut audiatur ab aliis, vel pectus apertè percutiendo, vel manus expandendo ut videatur à multis. » Nec tamen, ut Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. II, cap. 3, in princip.), « videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere, ut ab hominibus videaris. »

ARTICULUS XIII. — UTRUM DE NECESSITATE ORATIONIS SIT QUOD SIT ATTENTA (1).

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd de necessitate orationis sit quòd sit attenta. Dicitur enim (Joan. IV, 24): *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

2. Præterea, oratio est « ascensus intellectûs in Deum. » Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

3. Præterea, de necessitate orationis est quòd careat omni peccato. Sed non est absque peccato quòd aliquis orando evagationem mentis patiatur; videtur enim deridere Deum, sicut si alicui homini loqueretur, et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit (lib. De constit. monast. cap. 1, circa med.), quòd « divinum auxilium est implorandum non remissè, nec mente huc vel illuc evagante; eò quòd talis non solùm non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit. » Ergo de necessitate orationis videtur quòd sit attenta.

Sed *contra* est quòd etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundùm illud (Psal. XXXIX, 13): *Cor meum dereliquit me.*

CONCLUSIO. — Attentam, saltem in prima intentione, oportet esse orationem, si meritoria, si impetrativa sit futura, mentemque spiritualiter refectura.

Respondeo dicendum quòd quæstio hæc præcipuè habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter: uno modo per quòd meliùs pervenitur ad finem; et sic attentio absolutè orationi necessaria est. Alio modo aliquid dicitur necessarium sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis: primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quòd attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, quâ aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit (2). Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare; et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio (3) desit.

(1) Distinguenda est cum theologis triplex attentio: habitualis, virtualis et actualis. Habitualis est quædam animi propensio ad attendendum, qualis etiam in dormientibus reperiri potest; actualis est quando quis actu elicito vult attentè orare; virtualis verò est quâ quis ex virtute prioris attentionis nimirum actualis orationem continuat.

(2) Non alia ad hoc requiritur intentio nisi virtualis.

(3) Saltem virtualiter perseverans.

oratio nec meritoria est, nec impetrativa ; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Gregorius dicit (implic. Moral. lib. XXII, cap. 13, ante med.). Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis ; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio (1). Unde dicitur (I. Cor. XIV, 14) : *Si orem linguâ, mens mea sine fructu est.* Sciendum tamen quòd triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi : una quidem, quâ attenditur ad verba ne aliquis in eis erret (2); secunda, quâ attenditur ad sensum verborum; tertia, quâ attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur ; quæ quidem est maximè necessaria et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, quâ mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore (lib. De modo orandi, cap. 2, à med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *in spiritu et veritate* orat qui ex instinctu Spiritûs ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd mens humana propter infirmitatem naturæ diù stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora ; et ideo contingit quòd quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subitò evagetur ex quadam infirmitate.

Ad *tertium* dicendum, quòd si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum; et contra hoc Augustinus dicit in Regula (scil. epist. 121, al. 109, parum ante med.) : « Psalmis et hymnis cùm oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore. » Evagatio verò mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit (3). Unde Basilius dicit (loc. cit. in arg.) : « Si verè debilitatus à peccato fixè nequis orare, quantùmcumque potes, teipsum cohibeas; et Deus ignoscit ; eò quòd non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes, ut oportet, assistere coram eo. »

ARTICULUS XIV. — UTRUM ORATIO DEBEAT ESSE DIUTURNA (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 2, quæst. II et III, et Rom. I, lect. 5, et I. Cor. III, et I. Thess. V, lect. 2 fin.

Ad quartum decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim (Matth. VI, 7) : *Orantes nolite multùm loqui.* Sed oportet multùm loqui diù orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tantò est sanctius, quantò magis ad unum restringitur, secundùm illud (Psal. XXVI, 4) : *Unam petii à Domino, hanc requiram.* Ergo et oratio tantò est Deo acceptior, quantò est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quòd homo transgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipuè in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundùm illud (Exod. XIX, 21) : *Contestare populum, ne fortè velit transcendere propositos terminos* (5) *ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo.*

(1) Scilicet attentio actualis.

(2) Hæc dicitur attentio superficialis, secunda litteralis, tertia verò spiritualis.

(3) Quod intelligendum est de fructu meriti, satisfactionis et impetrationis, alter enim fructus qui est spiritualis animi refectio non tunc habetur.

(4) In hoc articulo S. Doctor impugnat errorem euchitarum qui censuerant fidelibus non aliis operibus quàm orationi esse vacandum, ut refertur apud Ep. (hæres. ult. et Aug. hæres. 57).

(5) *Terminos* tantùm in Vulgata sed *propositos* ex adjunctis oportet intelligi, ut animadvertit Nicolaï.

Sed à Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet (Matth. VI). Ergo non licet ultra orationem protendere.

4. Sed *contra*, videtur quòd continuè sit orandum; quia Dominus dicit (Luc. XVIII, 1) : *Oportet semper orare, et non deficere;* et (I. Thessal. V, 17) : *Sine intermissione orate.*

CONCLUSIO. — **Oratio quantùm attinet ad ejus causam, quæ est quoddam charitatis desiderium, perpetua esse debet, quantùm verò attinet ad propriam ejus rationem, tamdiu durare debet, quamdiu sine tædio, fervori interni desiderii excitando servit.**

Respondeo dicendum quòd de oratione dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm seipsam; alio modo secundùm causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis; ex quo procedere debet oratio; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur (I. Corinth. X). Et secundùm hoc oratio debet esse continua. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. 130, al. 121, cap. 9, in princ.) : « In ipsa fide, spe et charitate, continuato desiderio semper oramus » (1). Sed ipsa oratio secundùm se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed, sicut Augustinus dicit (ibid.), « ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantùmcumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acriùs excitemus. » Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantùm duret, quantùm est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem. Cùm verò hanc mensuram excedit, ita quòd sine tædio durare non possit, non est ulteriùs oratio protendenda. Unde Augustinus dicit ad Probam (epist. 130, al. 121, cap. 10) : « Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas (2), et raptim quodammodo jaculatas; ne illa, vigilanter erecta quæ oranti plurimùm necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio : ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt, hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita, si perduraverit, non citò esse rumpendam. » Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit ad Probam (epist. cit. cap. 10), « non est hoc orare in multiloquio, si diutiùs oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso Domino scriptum est quòd pernoctaverit in orando, et quòd prolixiùs oraverit, ut nobis præberet exemplum. » Et postea subdit : « Absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multùm loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis; multùm autem precari, est ad eum quem precamur diuturnâ et piâ cordis excitatione pulsare. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quàm sermonibus agitur, plus fletu quàm affatu (3). »

(1) Hoc sensu intelligi possunt orationis continuæ præcepta (Luc. XVIII) : *Oportet semper orare et non deficere* (I. Th. VI); *Orate sine intermissione.*

(2) Hæc verba S. Augustini refert Fenelonius et ea luculentissimè explicat (Lettres sur la grâce et la prédestination, édit. de Vers. t. III, p. 526).

(3) Dicendo : *Nolite multum loqui*, Christus voluit discipulos instruere ne orarent sicut ethnici qui existimabant se multis verbis et artificiosè compositis, sicut causidici, posse à suis diis quæ peterent extorquere; ideoque addidit : *Sicut ethnici, putant enim quod in multiloquiis exaudiuntur.*

Ad *secundum* dicendum, quòd prolixitas orationis non consistit in hoc quòd multa petantur, sed in hoc quòd affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad *tertium* dicendum, quòd Dominus non instituit hanc orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando, sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquis continuè orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est (in corp. art.), vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter effectum sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio, putà cùm aliquis suis beneficiis provocat illum ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat et quiescit.

ARTICULUS XV. — UTRUM ORATIO SIT MERITORIA (1).

De his etiam supra, art. 7 ad 2, et Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 7, quæst. II, per tot. et quæst. II, corp. et ad 3.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratia. Sed oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundùm illud (Luc. XI, 13) : *Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se.* Ergo oratio non est actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maximè videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur, quia multoties etiam sanctorum orationes non exaudiuntur, sicut Paulus non est exauditus petens à se removeri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipuè fidei innititur, secundùm illud (Jacobi I, 6) : *Postulet autem in fide nihil hæsitans.* Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed *contra* est quod super illud (Psalmi XXXIV) : *Oratio mea in sinu meo convertetur,* dicit Glossa interl. : « Et si eis non profuit, ego tamen non sum meâ mercede frustratus. » Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

CONCLUSIO. — Oratio non modo interiùs spiritualem consolationem affert, sed etiam merendi et impetrandi efficaciam præstat, cùm ex charitate, mediâ religione, procedat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 13 hujus. qu.), oratio præter effectum spiritualis consolationis, quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectûs; scilicet virtutem merendi, et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, inquantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio à charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus (2) quæ ad bonitatem rationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre; ad

(1) In hoc articulo docet S. Doctor orationem esse meritoriam et quidem de condigno vitæ æternæ et augmenti gratiæ, inquantum ex gratia sanctificante procedit.

(2) Non tantùm, ait Nicolaï, illis quæ hic specialiter exprimuntur, quasi orationi essentiales vel intrinsecæ ut sic, nimirum fides, humilitas et devotio; sed etiam aliis quæ indicantur in progressu, veluti ex adjuncto vel ex parte orantis requisitæ, nimirum justitia, misericordiæ et perseverantia.

charitatem verò pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei, quem oramus; ut scilicet credamus, ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, quia suam indigentiam recognoscit. Est etiam et devotio necessaria; sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus necessarius ad omnes consequentes, ut supra dictum est (quæst. præced. art. 1 et 2). Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus; qui etiam nos ad orandum inducit (1). Unde Augustinus dicit in libro De verbis Domini (serm. 5, cap. 4, et serm. 29, cap. 1, in fin.) : « Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet; » et Chrysostomus dicit (habetur in Cat. aur. D. Thom. in Luc. cap. xviii, in princ.) : « Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, suâ pietate instigat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono : quia ipsum *orare* est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit (libro De perseverantia, cap. 23, ad fin.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque quàm ad id quod petitur. Meritum enim præcipuè ordinatur ad beatitudinem, sed petitio orationis directè se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis patet (art. 6 et 7 hujus quæst.). Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illud; sed quandoque hoc petendo et desiderando, meritum amittit : putà si petat à Deo complementum alicujus peccati, quod est non piè (2) orare. Quandoque verò non est necessarium ad salutem, nec manifestè saluti contrarium; et tunc licèt orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Augustinus dicit in libro Sententiarum Prosperi (Prosper. in lib. Sentent. quas ex August. collegit, sent. 212) : « Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quàm ægrotus. » Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si verò id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solùm orando, sed etiam alia bona opera faciendo; et ideo indubitanter accipit quod petit, sed quando debet accipere : « Quædam enim non negantur, sed ut congruo dentur tempore, differuntur, » ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 102, paulò à princ.). Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseverent. Et propter hoc dicit Basilius (in lib. Constit. monast. cap. 1, vers. fin.) : « Ideo quandoque petis et non accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti. » Quia verò homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut supra dictum est (1 2, quæst. cxiv, art. 6), ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat (3), ut supra habitum est (art. 7 hujus quæst. ad 2 et 3). Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit : ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè, et perseveranter.

(1) Ut oratio sit impetratoria non necesse est ut procedat ex gratia sanctificante, modò tamen ex gratia actuali fiat, et ita intelligenda est responsio ad primum.

(2) Sub pietate intelliguntur fides, spes, dilectio, humilitas et attentio.

(3) Quia potest esse impedimentum ex parte ejus pro quo oratur quòd Deus tollere nolit.

Ad *tertium* dicendum, quòd oratio innititur principaliter fidei, non quantùm ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantùm ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ et misericordiæ (1), ex quibus oratio impetrat quod petit.

ARTICULUS XVI. — UTRUM PECCATORES ORANDO IMPETRENT ALIQUID A DEO (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXVIII, art. 2 ad 1, et De pot. quæst. VI, art. 9 ad 5, et Joan. IV, lect. 5.

Ad sextum decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatores orando non impetrent aliquid à Deo. Dicitur enim (Joan. IX, 31) : *Scimus quia peccatores Deus non audit;* quod consonat ei quod dicitur (Proverb. XXVIII, 9): *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid à Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid à Deo.

2. Præterea, justi impetrant à Deo illud quod merentur, ut supra habitum est (art. præc. ad 2). Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratiâ carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa (vetus interl. implic. II. Timoth. III) super illud : *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes;* et ita non piè orant; quod requiritur ad hoc quòd oratio impetret, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. XIV, in Op. imperf. à med.) : «Pater non libenter exaudit orationem quam Filius non dictavit.) Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni ; vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi à Christo institutam non servant.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super Joannem (tract. 44, à med.) : « Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset : *Domine, propitius esto mihi peccatori;* et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. XVIII, in Op. imperf. parum ante med.) : « Omnis qui petit, accipit; id est, sive justus sit, sive peccator. »

CONCLUSIO. — Peccatores, ut peccatores, aliquid à Deo petentes, nonnisi ad illorum vindictam Deus audit : attamen orationes peccatorum ex bono naturæ desiderio proficiscentes, non quasi ex justitia, sed ex pura misericordia, si tamen debitè fiant. Deus exaudit.

Respondeo dicendum quòd in peccatore duo sunt consideranda; scilicet natura, quam diligit Deus, et culpa, quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, inquantum peccator, id est secundùm desiderium peccati; in hoc à Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc ampliùs ruere in peccata. Deus enim « quædam negat propitius, quæ concedit iratus, » ut Augustinus dicit (tract. 73 in Joan. à princ. et de Verb. Dom. serm. 53, cap. 7, circa fin.). Orationem verò peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia (vid. art. præc. ad 1), observatis tamen quatuor præmissis conditionibus (art. præc. ad 2), ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè et perseveranter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (super Joan.

(1) Sicut et fidelitatis Dei qui dignatus est promittere se daturum ea quæ peteremus.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor et illius sententiæ veritas ex Scripturis patet; legitur enim exauditos fuisse mulierem peccatricem (Luc VII); publicanum (Luc. XVIII); latronem (Luc. XXIII).

tract. 44, à med.), illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfectè illuminati; et ideo non est ratum; quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, inquantum est peccator; per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccator non potest piè orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia (1) quantùm ad hoc quòd petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum velle, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 1 ad 3, et quæst. LIX, art. 1). Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. 7 huj. quæst. ad 1), oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ (2); et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantùm ad suam personam; est enim verum quantùm ad personam Ecclesiæ, extra quam est meritò, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundùm illud (Eccli. XXVIII, 2) : *Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

ARTICULUS XVII. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR ESSE ORATIONIS PARTES, OBSECRATIONES, ORATIONES, POSTULATIONES ET GRATIARUM ACTIONES (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 5, et Phil. IV, et I. Tim. II.

Ad decimum septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse orationis partes « obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones. » Obsecratio enim videtur esse quædam adjuratio. Sed, sicut Origenes dicit super Matth. (tract. 35, parum ante fin.), « non oportet quòd vir qui vult secundùm Evangelium vivere, adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare. » Ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

2. Præterea, oratio, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. III, cap. 24, in princ.), est « petitio decentium à Deo. » Inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita; alia (4) verò ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

In *contrarium* est auctoritas Apostoli (I. Tim. II).

CONCLUSIO. — Quatuor hæ conveniunt orationi partes : obsecrationes, orationes, postulationes, et gratiarum actiones.

Respondeo dicendum quòd ad orationem tria requiruntur; quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat : quod significatur nomine orationis, quia oratio est « ascensus intellectûs (5) in Deum. » Secundò requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis;* sive petitio proponatur determinatè, quod quidam nominant propriè *postulationem;* sive

(1) Potest procedere ex gratia actuali movente cum fide, spe et humilitate et dilectione inchoata, et hæc conditio sufficit ut sit impetratoria, sicut et art. præc. notatum est.

(2) Peccator qui officio publico jungitur nomine Ecclesiæ orat, ac proinde oratio sua non est meritoria quatenùs est illius, sed quatenùs in nomine Ecclesiæ peracta est.

(3) Hujus articuli occasionem dedit Apostolus dicens I. Tim. II) : *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes gratiarum actiones pro omnibus hominibus*, etc. quibus similia sunt (Ephes. VI, 18; Philip. IV, 6).

(4) Supple *obsecrationes*, *orationes*, *postulationes*.

(5) Nicolai, *mentis*.

indeterminatè, ut cùm quis petit juvari à Deo, quod nominant *supplicationem*, sive solùm factum narretur, secundùm illud (Joan. XI, 3) : *Ecce quem amas infirmatur*, quod vocant *insinuationem*. Tertiò requiritur ratio impetrandi quod petitur; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei est ejus sanctitas, propter quam petimus exaudiri, secundùm illud (Dan. IX, 17) : *Propter temetipsum inclina, Deus meus, aurem tuam;* et ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est per sacra contestatio, sicut cùm dicimus : *Per nativitatem tuam libera nos, Domine.* Ratio verò impetrandi ex parte petentis est *gratiarum actio;* quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur (1). Et ideo dicit Glossa (ord. super illud *Obsecrationes, orationes*, etc., I. Timoth. II), quòd in missa « obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem, » in quibus quædam sacra commemorantur; « orationes sunt in ipsa consecratione, » in qua mens maximè debet elevari in Deum; « postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus : gratiarum actiones in fine. » In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur : *Omnipotens sempiterne Deus,* pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur : *Qui dedisti famulis tuis,* etc., pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur : *Præsta, quæsumus,* etc., pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur : *Per Dominum nostrum,* etc., pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem Patrum (collat. IX, cap. 11, 12 et 13) dicitur : « Obsecratio est imploratio pro peccatis : oratio, cùm aliquid Deo vovemus; postulatio, cùm pro aliis petimus; gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, etc. » Sed primum melius est (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad *secundum* dicendum, quòd oratio communiter sumpta includit omnia quæ hìc dicuntur; sed secundùm quòd contra alia dividitur, importat propriè ascensum in Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum et idem priùs est futurum quàm sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit postulationem; sed idem beneficium priùs postulatur, et ultimò cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur; postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum, à quo petimus; orationem autem præcedit obsecratio, quâ ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

(1) Nimirum in postcommunione unius Confessoris et Pontificis ubi potiùs postulatur : *Præsta quæsumus, omnipotens Deus, ut de perceptis muneribus gratias exhibentes, intercedente beato,* etc. *beneficia potiora sumamus.*

(2) Ita Mss. et edit. omnes præter Nicolai qui hæc habet : « In collationibus autem Patrum (coll. IX, ex Isaac abbate, cap. 11 et seqq.) : Obsecratio est imploratio, seu petitio pro peccatis; quia vel pro præsentibus vel pro præteritis admissis suis unusquisque compunctus veniam deprecatur. Oratio est cùm aliquid vovemus Deo vel offerimus; cùm renuntiantes huic mundo, spondemus nos totâ cordis intentione Domino servituros; cùm pollicemur nos purissimam corporis castitatem, seu immobilem patientiam exhibituros perpetuò, vel cùm de corde nostro radices iræ tristitiæ mortem operantis, funditùs eruendas vovemus. Postulatio, cùm pro aliis petimus, vel quam dum sumus in fervore spiritûs constituti solemus emittere, pro caris nostris, vel pro totius mundi pace poscentes, etc. Gratiarum actio quam per ineffabiles excessus mens Deo refert, cùm præterita Dei recolit beneficia, vel præsentia contemplatur, vel quanta Deus iis qui diligunt eum præparaverit, in futurum prospicit, etc. Sed primum est melius. »

QUÆSTIO LXXXIV.

DE EXTERIORIBUS ACTIBUS LATRIÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriæ, et primò de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundò de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertiò de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur. Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm adoratio sit actus latriæ. — 2° Utrùm adoratio importet actum interiorem vel exteriorem. — 3° Utrùm adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS I. — UTRUM ADORATIO SIT ACTUS LATRIÆ SIVE RELIGIONIS (1).

De his etiam Sent. III, dist. 10, quæst. I, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 119.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd adoratio non sit actus latriæ, sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo : legitur enim (Genes. XVIII), quòd Abraham adoravit angelos; et (III. Regum I) dicitur quòd Nathan propheta ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo, prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. x, cap. 1, à med.). Sed adoratio debetur ei ratione majestatis; quia super illud (Psal. XXVIII): *Adorate Dominum in atrio sancto ejus*, dicit Glossa (ord. Cassiod. super illud Psal. XCV : *Introite in atria ejus*): « De his atriis venitur in atrium, ubi majestas adoratur. » Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem unâ adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genuflectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed *contra* est quod (Matth. IV, 10) inducitur : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.*

CONCLUSIO. — **Adoratio, quâ Deus adoratur à nobis, religionis est actus.**

Respondeo dicendum quòd adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis (quæst. LXXXI, art. 2 et 3), quòd religionis proprium est reverentiam Deo exhibere. Unde adoratio quâ Deus adoratur, est religionis actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundùm æqualitatem, sed secundùm quamdam participationem; et ideo aliâ veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam, et aliâ veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post dicetur (qu. CIII). Et quia ea quæ exteriùs aguntur signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio; sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 4, circa fin.) : « Multa de cultu divino usurpata sunt quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimiâ, sive adulatione pestiferâ; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem multùm eis additur, et adorandi. Quis verò sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit? » Secundùm reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David; secundùm autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, *timens ne honorem Dei transferret ad*

(1) Triplicem distinguunt theologi adorationem : prima quæ est excellentiæ divinæ et dicitur latria; secunda quæ est excellentiæ creatæ supernaturalis et vocatur dulia; tertia quæ est excellentiæ creatæ naturalis et dicitur cultus civilis.

hominem, ut dicitur (Esther III et XIII); et similiter secundùm reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur (Josue V) : quamvis possit intelligi quòd adoraverunt adoratione latriæ Deum, qui in persona angeli apparebat et loquebatur. Secundùm autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes angelum adorare (Apoc. ult.), tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis æquetur; unde ibi subditur : *Conservus tuus sum, et fratrum tuorum;* tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem; unde subditur : *Deum adora* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia; ad quam pertinet quòd in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio. In cujus figuram cùm legitur de Abraham (Genes. XVIII), quòd tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens : *Domine, si inveni gratiam,* etc. Terna autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

ARTICULUS II. — UTRUM ADORATIO IMPORTET ACTUM CORPORALEM.

De his etiam supra, quæst. LXXXI, art. 7, et Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 119.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim (Joan. IV, 23) : *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.* Sed id quod fit in spiritu non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalèm actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundùm illud (I. Corinth. XIV, 15) : *Orabo spiritu, orabo et mente.* Ergo adoratio maximè importat spiritualem actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed *contra* est quòd super illud (Exod. XX) : *Non adorabis ea, neque coles*, dicit Glossa ord. : « Nec affectu colas, nec specie adores. »

CONCLUSIO. — Quia ex duplici natura compositi sumus, non tantùm spirituali, sed et corporali adoratione adoranda à nobis est divina majestas.

Respondeo dicendum quòd, sicut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. IV, cap. 13, in princ.), quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet et sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo, quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus (2).

(1) Longè verior est altera responsio quam ipse D. Thomas (quæst. CIII, art. 2, affert, dicens, ut ait Sylvius, S. Joannem voluisse exhibere Angelo cultum divino inferiorem, scilicet duliæ, sed nihilominus angelum hunc honorem recusasse, tum modestiæ monstrandæ causâ, tum quia in Joanne apostolicam et propheticam dignitatem, excellentiam et virginitatis decus contemplabatur.

(2) Adoratio exterior triplicem habet relationem ad interiorem : 1° tanquam ad finem ut eam excitet; 2° ut ad causam efficientem, siquidem ab ea procedere debet; 3° ut signum ad signatum, quia illius est expressio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam adoratio corporalis in spiritu fit, inquantum à spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundariò autem verbis exprimitur, ut supra dictum est (quæst. LXXXIII, art. 12), ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit; secundariò autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis : sicut genuflectimus nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum: prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur, ut tendat in Deum.

ARTICULUS III. — UTRUM ADORATIO REQUIRAT DETERMINATUM LOCUM (2).

De his etiam I. Tim. XI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim (Joan. IV, 21) : *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem.* Eadem autem ratio videtur esse de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur (Exod. XXVI). Ergo eàdem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed *contra* est quod dicitur (Isa. LVI), et inducitur (Luc. XIX, 46) : *Domus mea domus orationis vocabitur.*

CONCLUSIO. — Quanquam non principaliter, secundariò tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis, divinis honoribus deputandus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), in adoratione principalius est interior devotio mentis; secundarium autem est quod pertinet exteriùs ad corporalia signa. Mens autem interiùs apprehendit Deum, quasi non comprehensum aliquo loco; sed corporalia signa necesse est quòd in determinato loco et situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter quasi sit de necessitate ipsius, sed secundùm quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis, tam secundùm ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quàm etiam secundùm ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit veniente spirituali Evangelii veritate; secundùm quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur (Malach. I).

Ad *secundum* dicendum, quòd determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur; sed propter

(1) Genuflexio, quasi genuum curvatio est protestatio quædam dependentiæ nostræ à Deo, vel symbolum humani lapsûs per peccatum, quia dejectionis indicium est. Sicut è contrario erectio genuum symbolum gratiæ est per quam à lapsu illo, seu peccato resurreximus. Hinc à festo Paschatis usque ad Pentecosten, *quod lætitiæ et victoriæ tempus* Hieronymus appellat, genuflexio est prohibita, *ut cum Domino resurgente ad alta sustollamur.*

(2) Quidam hæretici docuerunt in ecclesiis non esse orandum; quod his verbis fuit damnatum in conc. Gangrens. cap. 5 : *Si quis docet domum Dei contemptibilem esse debere et congregationes quæ in ea fiunt, anathema sit.*

ipsos adorantes; et hoc triplici ratione : primò quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione (1) Salomonis (III. Reg. VIII); secundò propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur; tertiò propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundùm illud (Matth. XVIII, 20) : *Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd secundùm quamdam decentiam adoramus versùs orientem (2); primò quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cœli, qui est ab oriente : secundò propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur (Genes. II), secundùm litteram 70 Interpretum, quasi quæramus ad paradisum redire : tertiò propter Christum, qui est lux mundi et *Oriens* nominatur (Zach. VI), et *qui ascendit super cœlum cœli ad orientem* (Psal. LXVII, 34), et ab oriente etiam expectatur venturus, secundùm illud (Matth. XXIV, 27): *Sicut fulgur exit ab oriente, et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis.*

QUÆSTIO LXXXV.

DE HIS QUÆ DEO A FIDELIBUS DANTUR, ET PRIMO DE SACRIFICIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur. Circa quos occurrit duplex consideratio : primò quidem de his quæ Deo à fidelibus dantur; secundo de votis, quibus ei aliqua promittuntur. Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis. Circa sacrificia quæruntur quatuor : 1° Utrùm offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ. — 2° Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. — 3° Utrùm offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. — 4° Utrùm omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ARTICULUS I. — UTRUM OFFERRE SACRIFICIUM DEO SIT DE LEGE NATURÆ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia; nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur (Gen. XIV); et quidam hæc, quidam illa animalia (3). Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis omnes justi servaverunt. Sed non legitur de Isaac, quòd sacrificium obtulerit, neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur (Sap. X, 2), quòd *sapientia eduxit eum a delicto suo.* Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. X, cap. 5, 6 et 19), quòd sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 3), non significant naturaliter, sed ad placitum, secundùm Philosophum (Periherm. lib. I, cap. 2, in princ.). Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed *contra* est quòd in qualibet ætate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

CONCLUSIO. — Ex naturali ratione procedit, ut quemadmodum dominis tempo-

(1) Al., *ex adoratione.*

(2) Quòd in veteri Testamento adoraretur versùs Occidentem rationem attulit B. Thomas 1 2, quæst. CII, art. 4.

(3) Ita optimè Nicolai. Al., *et quidam hæc, quidam illa, ut animalia*, iterum. *Et quidam hæc, quidam verò alia, ut animalia.*

ralibus aliqua offeruntur in recognitionem dominii, ita etiam Deo tanquam supremo omnium domino, quasdam sensibiles res, in signum debitæ subjectionis et honoris offeramus; unde sacrificiorum oblatio ad jus naturæ pertinet.

Respondeo dicendum quòd naturalis ratio dictat homini quòd alicui superiori subdatur propter defectus quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundùm naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundùm suum modum. Est autem modus conveniens homini ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit quòd homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis et honoris, secundùm similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo oblatio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. xc. art. 2), aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo; sicut quòd malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quòd tali pœnâ, vel tali puniantur, est ex constitutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali; et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana (1) vel divina; et ideo in hoc differunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd Adam et Isaac, sicut et alii justi, Deo sacrificium obtulerunt secundùm sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit (Moral. lib. IV, cap. 3, à princ.), quòd apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur priùs (2) peccatum originale. Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solùm de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse, ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo signaretur. Isaac verò significavit Christum, inquantum ipse oblatus est in sacrificium; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad *tertium* dicendum, quòd significare conceptus suos est homini naturale; sed determinatio signorum est secundùm humanum placitum.

ARTICULUS II. — UTRUM SOLI DEO SIT SACRIFICIUM OFFERENDUM (3).

De his etiam 1 2, quæst. CI, art. 3 corp. et part. III, quæst. XLVIII, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. I, cap. 120 fin. et Psal. XXVIII, et Rom. I, lect. 7 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cùm enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quòd omnibus illis sit sacrificium offerendum qui Divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur (II. Petr. I); unde et de eis (Ps. LXXXI, 6) dicitur : *Ego dixi : Dii estis.*

(1) Institutione humanâ determinabantur pleraque sacrificia ante legem mosaïcam. Unde cùm *de fructibus terræ obtulit; Abel, de primogenitis gregis sui et de adipibus eorum* (Gen. IV). Noe verò *De cunctis pecoribus et volucribus mundis* (Gen. VIII).

(2) Ita legendum videtur verbum quod in Mss. obscurè ponitur, juxta Magdalenam. Edit. omnes habent, *pueris*, contra mentem Gregorii, qui sic : *Quod verò apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii*, etc. Edit. Patav. an. 1712 omittit *pueris*. Fortè redundat etiam *priùs*.

(3) Responsio affirmativa certa est contra idololatriam et quosdam hæreticos qui dæmonibus sacrificium esse offerendum somniabantur.

Angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet (Job, I). Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quantò aliquis major est, tantò ei major honor debet exhiberi. Sed angeli et sancti sunt multò majores quibuscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multò majorem honorem impendunt, se coram eis prosternentes, et munera offerentes, quàm sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multò magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificia offerenda. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXII, 20) : *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli.*

CONCLUSIO. — Cùm solus Deus sit animarum nostrarum creator, ac **beneficiator, ei soli** sacrificiorum honor exhibendus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exteriùs, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundùm illud Psalmistæ (Psal. L, 19) : *Sacrificium Deo spiritus contribulatus :* quia, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 7, et qu. LXXXIV, art. 2), exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundùm autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut habitum est (p. I, qu. CXVIII, art. 2). In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut supra dictum est (1 2, art. 8, qu. II et III). Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli ei debemus offerre exteriora sacrificia; sicut etiam « orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus, » ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. X, cap. 19, paulò à princ.). Hoc etiam videmus in omni republica observari quòd summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quòd cuicumque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nomen Divinitatis communicatur aliquibus, non per æqualitatem, sed per participationem; et ideo nec æqualis honor eis debetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd in oblatione sacrificii non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio, quà hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. X, cap. 19, ad fin.), « dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. VIII, cap. ult. in princ.), « non constituimus martyribus templa, sacerdotia (1); quoniam, non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus; unde sacerdos non dicit (2) : *Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule;* sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum adhortamur (3). »

(1) Ita Mss. ex quibus edit. Rom. aliæque vetustæ, *templa sacerdotalia.* Nicolai et editi posteriores ex Augustini textu : *templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam,* etc.

(2) Eamdem sententiam iisdem ferè verbis exprimit concil. Tridentinum (sess. XXII, can. 5) : *Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas Ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri decet, sed Deo soli qui illos coronavit. Unde non sacerdos dicere solet : Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule,* etc.

(3) Ita passim Mss. Editi, *exhortamur.*

ARTICULUS III. — UTRUM OBLATIO SACRIFICII SIT SPECIALIS ACTUS VIRTUTIS (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. x, cap. 6, in princ.) : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sanctà societate inhæreamus Deo. » Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis, quæ fit per jejunium, pertinet ad abstinentiam; quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem. Quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundùm illud (Roman. xii, 1): *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Dicit etiam Apostolus (Hebr. ult. 16): *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Beneficentia autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt, quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse aliquis specialis actus determinatæ virtutis.

Sed *contra* est quòd in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levit. (2).

CONCLUSIO. — Cùm sacrificiorum oblationes laudem inde mereantur, quod ad reverentiam Dei fiunt, ad religionem eas pertinere palam est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est (1 2, quæst. xviii, art. 6 et 7), quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus; sicut cùm quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem, ita quòd si etiam aliàs non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quòd ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quòd in divinam reverentiam fit; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem et ea quæ secundùm alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari; putà cùm aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam; et secundùm hoc etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus propriè sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc ipsum quòd Deo quâdam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet; et ideo cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quòd agitur ut sanctà societate Deo inhæreamus.

Ad *secundum* dicendum, quòd triplex est hominis bonum : primum quidem est bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, et orationem, et alios hujusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium; secundum est bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium et abstinentiam, seu continentiam. Tertium

(1) Oblatio sacrificii est actus specialis virtutis, siquidem non est cujuslibet sacrificium offerre, sed hominis publici et ad id deputati qui dicitur sacerdos.

(2) De holocausto quod in honorem Dei tanquam auctoris vitæ et mortis incendebatur totum et de aliis sacrificiis.

est bonum exteriorum rerum, de quo sacrificium offertur Deo; directè quidem, quando immediatè res nostras Deo offerimus; mediatè autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd sacrificia propriè dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quòd animalia occidebantur et comburebantur, quòd panis frangitur, et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quòd homo facit aliquid sacrum (1). Oblatio autem directè dicitur, cùm Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat; sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur (Deut. XXVI); non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, propriè loquendo, non sunt sacrificia neque oblationes, quia non immediatè Deo, sed ministris divini cultûs exhibentur (2).

ARTICULUS IV — UTRUM OMNES TENEANTUR AD SACRIFICIA OFFERENDA.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus (Rom. III, 19) : *Quæcumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur*. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc *sacerdotes* dicuntur, quòd sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Sed *contra* est, quòd sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst.); ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

CONCLUSIO. — Omnes tenentur aliquod interius sacrificium Deo offerre, devotam videlicet mentem, et exterius sacrificium eorum, ad quæ ex præcepto tenentur, sive sint virtutum actus, sive certæ et determinatæ oblationes.

Respondeo dicendum quòd duplex est sacrificium, sicut dictum est (art. 2 huj. qu.). Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur; omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solùm laudem habet quòd Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis; et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova, vel veteri; aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege (3), tenentur ad determinata sacrificia offerenda secundùm legis præcepta; illi verò qui non erant sub lege (4), tenebantur ad aliqua exteriùs facienda in honorem divinum, secundùm condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinatè ad hæc, vel ad illa.

(1) Existimat tamen doctissimus Sylvius hìc S. Doctorem non intelligere benedictionem simplicem quâ victima de non sacra fit sacra, sed benedictionem conjunctam alicui reali mutationi.

(2) Hinc definiri potest cum præcipuis theologis sacrificium : *Oblatio rei sensibilis à legitimo ministro facta Deo, per realem immutationem ad agnoscendum supremum ejus dominium nostramque subjectionem.*

(3) Sub lege mosaïca Judæi tenebantur ad sacrificia secundùm legis præscriptum determinata; sub lege Christi fideles tenentur ad illud sacrificium unicum quod ipse in ultima cœna instituit.

(4) Ita quoque judicandum est de iis qui hodiè unum Deum cognoscunt, nondum tamen Christi Evangelium audierunt.

Aliud verò est exterius sacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur; quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur; quidam verò sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora vel exteriora, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis non omnes sciant explicitè virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicitè; sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est (qu. II, art. 6 et 7).

Ad *tertium* dicendum, quòd sacerdotes offerunt sacrificia, quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solùm pro se, sed etiam pro aliis (1); quædam verò sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet (in corp. art. et art. 2 et 3 hujus quæst.).

QUÆSTIO LXXXVI.

DE OBLATIONIBUS ET PRIMITIIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de oblationibus et primitiis; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti. — 2° Quibus oblationes debeantur. — 3° De quibus rebus fieri debeant. — 4° Specialiter de oblationibus primitiarum, utrùm ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMINES TENEANTUR AD OBLATIONES EX NECESSITATE PRÆCEPTI (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda cæremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est (1 2, quæst. CIII, art. 3 et 4). Sed oblationes offerre ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis; dicitur enim (Exod. XXIII, 14) : *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis ;* et postea subditur : *Non apparebis in conspectu meo vacuus.* Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes, antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit (Matth. v, 23) : *Si offers munus tuum ad altare,* quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iteratò offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtráctionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundùm illud decretum sextæ synodi (scil. Constantinopolitanæ III, et est can. 23, ex his qui Trullani vocantur tom. VI Conc.), quod habetur (I. quæst. I, cap. *Nullus*) : « Nullus qui sacram communionem dispensat, à percipiente gratiam aliquid exigat; si verò exegerit, deponatur. » Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed *contra* est quod Gregorius VII dicit (in concil. Roman. v, can. 12,

(1) Ex concilio Tridentino (sess. XXII, cap. 1) ubi tam apostolis quàm eorum in sacerdotio successoribus Christus dicitur præcepisse ut corpus et sanguinem ipsius in sacrificium offerant.

(2) Oblationes dicuntur quando aliquid non immutatum offertur Deo immediatè, vel divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum impendendum. Unde decimæ quæ offeruntur immediatè ministris non sunt oblationes dicendæ.

tom. x Concil. et habetur cap. 69 De consecrat.) : « Omnis christianus procuret ad Missarum solemnia aliquid Deo offerre. »

CONCLUSIO. — **Tenentur homines, non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed ad quasdam alias in nova lege statutas.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (qu. præc. art. 3 ad 3), nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur; ita quòd si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat, consumendum, et oblatio est, et sacrificium. Unde (Exod. xxix, 18) dicitur : *Offeres totum arietem in incensum super altare; oblatio est Domino odor suavissimus victimæ Dei :* et (Levit. ii, 1) dicitur : *Anima cùm obtulerit oblationem sacrificii Deo, simila erit ejus oblatio.* Si verò sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quòd voluntariè offerantur, secundùm illud (Exod. xxv, 2) : *Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas.* Potest tamen contingere quòd aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione : primò quidem ex præcedenti conventione; sicut cùm alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem censûs (1); secundò propter præcedentem deputationem, sive promissionem; sicut cùm aliquis offert donationem inter vivos, vel cùm relinquit in testamento Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam; tertio modo propter Ecclesiæ necessitatem, putà si ministri Ecclesiæ non haberent unde sustentarentur; quartò propter consuetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantùm ad quantitatem vel speciem rei oblatæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in nova lege homines non tenentur ad oblationes causâ solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ad oblationes faciendas tenentur aliqui, et antequam fiant, sicut in primo, et tertio, et quarto modo, et etiam postquam eas fecerint per deputationem (2), sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum, non per ipsum sacerdotem, cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

ARTICULUS II. — UTRUM SOLUM SACERDOTIBUS DEBEANTUR OBLATIONES (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd oblationes non solùm sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipuæ videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis *hostiæ* dicuntur, secundùm illud (Hebr. ult. 16) : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo multò magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem ha-

(1) Seu annui reditûs vel tributi, sicut in syntagmate juris (lib. iii, cap. 15, num. 9) census explicatur.

(2) Vel pleniori constructione, *postquam eas per deputationem et promissionem fecerint;* quippe aliquo modo jam tunc eas fecisse supponitur quando pro eis faciendis aliqua bona deputârunt vel deputanda promiserunt.

(3) Quod in hoc articulo tradit S. Doctor non est admittendum nisi consuetudo illud obtinuerit, vel voluntas offerentium intenderit, vel auctoritas Ecclesiæ statuerit.

bent. Alia autem est cura clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit (Epist. 1 ad Heliodor. à med.). Ergo non solùm sacerdotibus oblationes debentur.

3. Præterea, laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes et hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed *contra* est quod dicit canon Damasi I papæ (qui est 3 inter ejus Decreta, tom. II Concil. et habetur 10, quæst. I, cap. *Hanc consuetudinem*): « Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere: quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel; nisi tantummodo Aaron et filiis ejus (Levit. XXIV, 8). »

CONCLUSIO. — Cùm sacerdos, medius sit inter Deum et populum, ei sunt à populo oblationes exhibendæ, non solùm, ut eas in proprium usum assumat, sed ut fideliter dispenset in his, quæ ad divinum spectant cultum, et in usus et sustentationem pauperum.

Respondeo dicendum quòd sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur (Deut. V), et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo; et iterum ea quæ sunt populi, putà preces, et sacrificia, et oblationes, per eum Domino debent exhiberi; secundùm illud Apostoli (Hebr. V, 1): *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.* Et ideo oblationes quæ à populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent; non solùm ut eas in suos usus convertant, verùm etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum, partim verò in his quæ pertinent ad proprium victum (quia *qui altari deserviunt, cum altari participant*, ut dicitur (I. Cor. IX), partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantùm fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi; quia et Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit super Matthæum, cap. 17, sup. illud: *Ut non scandalizemus* (et habetur cap. *Habebat*, XII, quæst. I) (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ pauperibus dantur, sicut non propriè sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, inquantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundùm eamdem rationem oblationes dici possunt, tamen non propriè dictæ, quia non immediatè Deo offeruntur. Oblationes verò propriè dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

Ad *secundum* dicendum, quòd monachi, sive alii religiosi, possunt oblationes recipere tripliciter: uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotum, vel ordinationem Ecclesiæ; alio modo, si sint ministri altaris, et tunc possunt accipere oblationes spontè oblatas; tertio modo, si parochiæ sint eorum; et tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Ecclesiæ rectores.

Ad *tertium* dicendum, quòd oblationes, postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum; sicut vasa et vestimenta sacra; et hoc modo intelligitur dictum Damasi papæ (cit. in arg. *Sed cont.*). Illa verò quæ non sunt consecratá, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

(1) Ad illa nempe verba quibus jubetur Petrus pro magistro et pro seipso staterem dare quem eodem insinuante in ore piscis invenerat (cap. 17 vers. finem).

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO POSSIT OBLATIONES FACERE DE OMNIBUS REBUS LICITÈ POSSESSIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis. Quia secundùm jura humana (1 *Idem*, ff. De condict. ob turp. caus.), « turpiter facit meretrix in hoc quòd est meretrix, non tamen turpiter accipit; » et ita licitè possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundùm illud (Deut. xxiii, 18): *Non offeres mercedem prostibuli..... in domo Domini Dei tui.* Ergo non licet facere oblationem de omnibus licitè possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quòd pretium canis offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quòd pretium canis justè venditi justè possidetur. Ergo non licet de omnibus justè possessis oblationem facere.

3. Præterea (Malach. i, 8), dicitur: *Si offeratis claudum et languidum, nonne malum est?* Sed claudum et languidum animal est justè possessum. Ergo videtur quòd non de omni justè possesso possit oblatio fieri.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. iii, 9): *Honora Dominum Deum tuum de tua substantia* (1). Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid justè possidet. Ergo de omnibus justè possessis potest fieri oblatio.

CONCLUSIO. — De injustè acquisitis et possessis non licet oblationem facere: de aliis verò omnibus justè possessis, quia secundùm legem novam omnis creatura est munda, quantùm ex se est, oblatio fieri potest, per accidens tamen; ut putà, si quippiam vergat in alterius detrimentum, de eo oblationem facere non licet.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De verb. Domini, serm. 35, cap. ii, in med.), « si deprædareris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiæ, ut et tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu. » Et ideo dicitur (Eccli. xxxiv, 21): *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Unde patet quòd de injustè acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda (2), quæ offerre non licebat; sed in lege nova omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur (Tit. i). Et ideo, quantùm est de se, de quolibet licitè possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quòd de aliquo licitè possesso oblatio fieri non potest; putà si vergat in detrimentum alterius; ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire, quod Dominus improbat (Matth. xv), vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli propter immunditiam, in nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad *secundum* dicendum, quòd canis secundùm legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur, et eorum pretium poterat offerri, secundùm illud (Levit. ult. 27): *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit.* Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur; tum quia idololatræ canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum etiam quia significant rapacitatem de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

(1) Sive secundùm 70 *de laboribus tuis justis.*

(2) Ut canis et merces prostibuli (Deut. xxiii) et alia plura (Lev. xxii).

(3) V. g. si meretrix offerat de meretricio, si quis ad eucharistiæ confectionem offerat farinam corruptam, vel vinum vitiosum et alia hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter : uno modo ratione ejus ad quod offerebatur ; unde dicitur (Malach. I, 8) : *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est?* sacrificia autem oportebat esse immaculata : secundò ex contemptu ; unde ibidem subditur : *Vos polluistis nomen meum in eo quòd dicitis : Mensa Domini contaminata est, et quod superponitur, contemptibile est ;* tertio modo ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit (1) ; unde ibidem subditur : *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens immolat debile Domino.* Et hæ causæ eædem manent in lege nova ; quibus tamen cessantibus, non est illicitum.

ARTICULUS IV. — UTRUM AD PRIMITIAS SOLVENDAS HOMINES TENEANTUR (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia (Exod. XIII, 9), datâ lege primogenitorum subditur : *Erit quasi signum in manu tua ;* et ita videtur esse præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito ; unde dicitur (Deut. XXVI, 2) : *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias accedesque ad sacerdotem, qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum : Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quòd ingressus sum terram ; pro qua juravit patribus nostris ut daret eam nobis.* Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed invenitur nec in nova lege, nec in veteri, determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed *contra* est quod dicitur (16, quæst. VII, cap. *Decimas*) : « Oportet decimas et primitias, quas de jure sacerdotum esse sancimus, ab omni populo accipere. »

CONCLUSIO. — Tenentur omnes de fructibus à se ex terra perceptis, primitias solvere : in lege quidem veteri secundùm legis determinationem, in nova verò secundùm regionis et Ecclesiæ consuetudinem.

Respondeo dicendum quòd primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur (Deut. XXVI), unde et ibidem subditur : *Suscipiens sacerdos cartallum* (3), scilicet primitiarum, *de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei sui ;* et postea mandatur ei quòd dicat : *Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi.* Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii ; quasi aliquis profiteatur se à Deo fructus terræ percipere, et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum, secundùm illud (I. Paralip. ult. 14) : *Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre ; et quia sacerdos *constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum* (4), ideo primitiæ oblatæ à populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur (Num. XVIII, 8) : *Locutus est Dominus ad Aaron : Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum.* Pertinet autem ad

(1) Votum enim intelligendum est de sano et probo.

(2) Primitiæ sunt primi fructus cujusque generis ex terra nascentis, qui Deo offeruntur in recognitionem quod ab eo fructus terræ nobis proveniant.

(3) Id est, canistrum ex græco κάρταλλος.

(4) Usurpatum ex Apostolo (Hebr. cap. 5, v. 1) verbis paululum immutatis : nempe sic : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum*, etc.

jus naturale ut homo ex rebus sibi datis à Deo aliquid exhibeat ad ejus honorem; sed quòd talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum; in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundùm consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cæremonialia propriè erant in signum futuri; et ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficii, ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundùm dictamen rationis naturalis. Et ideo in generali hujusmodi obligatio manet.

Ad *secundum* dicendum, quòd primitiæ offerebantur in veteri lege, non solùm propter beneficium terræ promissionis datæ à Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ à Deo datorum. Unde dicitur (Deut. xxvi, 10): *Offero primitias frugum terræ quas Dominus dedit mihi;* et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quòd sicut Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus; ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, secundùm illud (Psalm. cxiii, 16): *Terram dedit filiis hominum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Hieronymus dicit (sup. illud Ezech. xlv): *Hæ sunt primitiæ,* et habetur (cap. 1 De constit.): « Ex majorum traditione introductum est quòd qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum; qui minimum, sexagesimam. » Unde videtur quòd inter hos terminos sint primitiæ offerendæ secundùm consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege, quia, sicut dictum est (in corp. art.), primitiæ dantur per modum oblationis; de cujus ratione est quòd sit voluntaria (1).

QUÆSTIO LXXXVII.

DE DECIMIS (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de decimis : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti. — 2° De quibus rebus sint decimæ dandæ. — 3° Quibus debeant dari. — 4° Quibus competat eas dare.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMINES TENEANTUR DARE DECIMAS EX NECESSITATE PRÆCEPTI (3).

De his etiam quodl. ii, art. 8, et quodl. xv, art. 10 corp. et Hebr. vii, col. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet (Lev. xxvii, 30): *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt;* et infra: *Omnium decimarum ovis, et bovis, et capræ, quæ sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit, sanctificabitur Domino.* Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia; quia ratio naturalis non magis dictat quòd decima pars debeat dari, quàm nona vel undecima. Ergo vel est præceptum judiciale, vel cæremoniale. Sed, sicut supra habitum est (1 2, quæst. ciii, art. 3, et quæst. civ, art. 3), tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præ-

(1) Al., *sint voluntariæ.*

(2) Hanc quæstionem non tam diligenter annotabimus, quia ad jus antiquum apud nos omninò obsoletum pertinet.

(3) Wicleffus docuit decimas non esse debitas, sed meras esse eleemosynas quæ possint ad libitum ministris Ecclesiæ denegari; quem errorem proscripsit concilium Constantiense (sess. viii).

cepta cæremonialia, neque ad judicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines servare tenentur tempore gratiæ, quæ à Christo per Apostolos sunt mandata, secundùm illud (Matth. ult. 20) : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis;* et Paulus dicit (Act. xx, 27) : *Non enim subterfugi quominùs annuntiarem vobis omne consilium Dei.* Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum; nam quod Dominus de decimis dicit (Matth. xxiii, 23) : *Væ vobis qui decimatis mentham et anethum*, etc. *Hæc oportuit facere*, ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur; dicit enim Hilarius super Matth. (can. 24, circa med.) : « Decimatio olerum. quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti. » Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

3. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium quàm ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solùm ex voto; legitur enim (Genes. xxviii, 20) quòd *Jacob vovit votum dicens : Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via, quâ ambulo..., cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant levitis; dicitur enim (Num. xviii, 24) : *Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi.* Erant quoque aliæ decimæ, de quibus legitur (Deut. xiv, 22) : *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis, qui nascuntur in terra per annos singulos; et comedes in conspectu Domini Dei tui, in loco quem elegerit Deus.* Erant quoque et aliæ decimæ, de quibus (ibidem 28) subditur : *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, et repones intra januas tuas; venietque levita, qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus et vidua, qui intra portas tuas sunt, et comedent, et saturabuntur.* Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas in terris in quibus decimæ non solvuntur, omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando; quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (serm. 219 De temp. versùs fin. et habetur 16, qu. i, cap. 66) : « Decimæ ex debito requiruntur; et qui eas dare noluerint, res alienas invadunt. »

CONCLUSIO. — Tenentur omnes ad decimarum solutionem, et jure naturæ, et Ecclesiæ institutione, per quam, aliam partem, quam decimam solvendam esse, statui posset.

Respondeo dicendum quòd decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei; unde dicitur (Malach. iii, 10) : *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea.* Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, inditum naturali rationi (1); partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens. Quòd enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, po-

(1) Ita cod. Alcan. Al., *ratione*

pulus necessaria victûs ministraret, ratio naturalis dictat; sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus, et aliis hujusmodi, stipendia victûs debentur à populo. Unde et Apostolus hoc probat (I. Cor. IX, 7) per humanas consuetudines, dicens: *Quis militat suis stipendiis unquam? aut quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit?* Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultûs non est de jure naturali, sed est introducta institutione divinâ, secundùm conditionem illius populi cui lex dabatur: qui cùm in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet levitica, quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat unde sustentaretur; unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum levitis darent, ut honorabiliùs viverent; et quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantùm ad determinationem decimæ partis erat judiciale; sicut et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam, secundùm populi illius conditionem; quæ *judicialia præcepta* dicuntur; licèt ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut omnia eorum facta, secundùm illud (I. Cor. x, 11): *Omnia in figura contingebant illis;* in quo conveniebant cum cæremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis solvendis, significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eò quòd denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi primus limes numerorum; ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), novem sibi partibus reservatis, protestatur quasi in quodam signo ad se pertinere imperfectionem; perfectionem verò quæ erat futura per Christum, esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est cæremoniale præceptum, sed judiciale, ut dictum est (hìc sup.). Est autem hæc differentia inter cæremonialia et judicialia legis præcepta, ut supra diximus (1 2, qu. CIV, art. 3), quòd cæremonialia illicitum est observare tempore legis novæ; judicialia verò etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; et ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem; sicut præceptum judiciale veteris legis est quòd qui furatus fuerit ovem reddat quatuor oves, ut legitur (Exod. XXII); quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ est auctoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secundùm quamdam humanitatem; ut scilicet non minùs populus novæ legis ministris novi Testamenti exhiberet quàm populus veteris legis ministris veteris Testamenti exhibebat; cùm tamen populus novæ legis ad majora obligetur, secundùm illud (Matth. v, 20): *Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum;* et cùm ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quàm ministri veteris Testamenti, ut probat Apostolus (II. Corinth. III). Sic ergo patet quòd ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ; quæ tamen, pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd præceptum de solutione decimarum, quantùm ad id quod erat morale, datum est in Evangelio à Domino, ubi dicit (Matth. x, 10): *Dignus est operarius mercede suâ;* et etiam ab Apostolo, ut patet (I. Cor. IX). Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ante tempus veteris legis non erant deter-

minati ministri divini cultûs; sed dicitur quòd primogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultûs; sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propriâ sponte quod sibi videbatur; sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur (Gen. XIV, 20); et similiter Jacob decimas vovit se daturum (Gen. XXVIII); quamvis non videatur decimas vovisse, quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, putà ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit: *Offeram tibi decimas.*

Ad *quartum* dicendum, quòd secundæ decimæ, quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ verò decimæ quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quòd Dominus non solùm decimam partem, sed omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundùm illud (Lucæ XI, 41): *Quod superest, date eleemosynam.* Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usum pauperum dispensari.

Ad *quintum* dicendum, quòd ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quàm temporalium colligendorum; et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi à Domino traditâ, ut scilicet acciperet stipendia victûs ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant; alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possent propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam (1). Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit; nisi fortè propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiamsi ab eis peterentur.

ARTICULUS II. — UTRUM DE OMNIBUS TENEANTUR HOMINES DECIMAS DARE (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, putà de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de malè acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3). Sed oblationes, quæ immediatè Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quàm decimæ quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de malè acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea (Levit. ult.), non mandatur solvi decima nisi *de fructibus et pomis arborum, et animalibus, quæ transeunt sub virga pastoris.* Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proveniunt, sicut herbæ quæ nascuntur in horto, et alia hujusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate.

(1) Unde conc. Turon. an. 858, cap. 132, dicit: *Nullus sacerdotum decimas cum lite et jurgio suscipiat, sed prædicatione et admonitione.*

(2) Jus statuebat homines teneri solvere decimas ex omnibus suis bonis, non solùm ex agris, prædiis, arboribus, verùm etiam ex negotiatione, opificio, militiâ, etc. Ita (lib. III Decret. tit. 30 *De decimis*, cap. *Non est,* 22, cap. *Ex transmissa* 25, cap. *Tunc nobis* 26, et causâ 16, quæst. I, cap. *Decima*, 66).

Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in ejus potestate; quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam; quædam verò quandoque in alium transferuntur per venditionem; quædam etiam aliis debentur; sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed *contra* est quod dicitur (Gen. XXVIII, 22) : *Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Sed omnia quæ homo habet, sunt ei data divinitùs. Ergo de omnibus debet decimas dare.

CONCLUSIO. — De omnibus, quæ homo possidet, cùm carnalia sint, decimæ, secundùm consuetudinem regionis, et indigentiam ministrorum Ecclesiæ solvendæ sunt.

Respondeo dicendum quòd de unaquaque re præcipuè est judicandum secundùm ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum, quo seminantibus spiritualia debentur carnalia, secundùm illud Apostoli (I. Corinth. IX, 11) : *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Quasi per oppositum dicat : « Non magnum est si carnalia vestra metamus. » Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia autem quæcumque homo possidet, sub carnalibus continentur; et ideo de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundùm conditionem populi illius, quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere levitis, qui carebant possessionibus; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctiùs interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundùm illud (II. Timoth. II, 4) : *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis.* Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundùm consuetudinem patriæ, et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit (serm. 219 de temp., parum à princ. et habetur 16, quæst. I, cap. *Decimæ*) : « De militia, de negotio, et artificio redde decimas. »

Ad *secundum* dicendum, quòd aliqua malè acquiruntur dupliciter : uno modo quia ipsa acquisitio est injusta, putà quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram; quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare; tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quædam verò dicuntur malè acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio, et histrionatu, et aliis hujusmodi; quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare secundùm modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere, quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundùm quòd competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros : quorum honestati non convenit ut etiam minima exactâ diligentiâ requirant; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 2, à med.). Et ideo lex

vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium; quia minima quasi nihil computantur. Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi adscribentes, etiam de his minutis decimas solvebant, nec tamen de hoc reprehenduntur à Domino, sed solùm de hoc quòd majora, scilicet spiritualia præcepta contemnebant; magis autem de hoc eos secundùm se commendabiles esse ostendit dicens: *Hæc oportuit facere,* scilicet tempore legis, ut Chrysostomus (alius auctor) exponit (hom. LXIV in Op. imperf. à med.). Quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare quàm in obligationem. Unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi fortè propter consuetudinem patriæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd de his quæ furto vel rapinâ tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas solvere non tenetur, antequam recuperet, nisi fortè propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit; quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si verò vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas, et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam, et à venditore, quia quantùm est de se Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ, inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideo non debent priùs deduci tributa, et pretium operariorum, quàm solvantur decimæ; sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus.

ARTICULUS III. — UTRUM DECIMÆ SINT CLERICIS DANDÆ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur (Num. XVIII). Sed clerici in novo Testamento habent possessiones et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quòd eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et aliâ parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia; in quibus et consimilibus casibus non videtur posse distingui, quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quòd aliquibus clericis determinatè sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quòd milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent; religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quòd solùm clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

Sed *contra* est quod dicitur (Num. XVIII, 21): *Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo.* Sed filiis Levi succedunt clerici in novo Testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

CONCLUSIO. — Quanquam decimarum jus ad solos clericos spectet, possunt tamen etiam ad laicos decimæ pervenire.

Respondeo dicendum quòd circa decimas duo sunt consideranda: scilicet ipsum jus accipiendi decimas; et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est, consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos per-

tinet habentes curam animarum (1); et ideo eis solis competit hoc jus habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt; unde possunt in usum quorumlibet cedere; et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in veteri lege, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 4), speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum. Sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solùm propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes, et primitiæ simul cum decimis.

Ad *secundum* dicendum, quòd decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochia homo habitat; decimæ verò prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cujus terminis prædia sita sunt. Tamen jura determinant quòd in hoc servetur consuetudo diù obtenta (cap. *Cùm sint*, et cap. *ad Apostolicæ*, de Decimis, etc.). Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utriusque Ecclesiæ decimas solvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quàm illi in cujus territorio ovile locatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato, sive pro necessitate Ecclesiæ, sicut quibusdam militibus decimæ debentur in feudum per Ecclesiam concessæ; sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quòd habent curam animarum.

ARTICULUS IV. — UTRUM ETIAM CLERICI TENEANTUR DECIMAS DARE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam clerici teneantur decimas dare : quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quòd clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria; vel etiam alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quòd clerici teneantur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quòd clerici non sint immunes à solutione decimarum.

3. Præterea, sicut (Num. XVIII) præcipitur quòd levitæ à populo decimas accipiant; ita etiam præcipitur quòd ipsi dent decimas summo sacerdoti. Ergo quâ ratione laici debent dare decimas clericis, eâdem ratione clerici debent dare decimas summo pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum; ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

Sed *contra* est quod dicit Decretalis Paschalis II papæ (inter fragm. epist.

(1) Quæ ita videntur intelligenda, ait Sylvius, quòd illis clericis principaliter et præcipuo titulo atque adeò ex justitia debeantur decimæ; nihilominus aliis ecclesiasticis, præsertim qui et divinum officium in choro celebrant et altari serviunt, debentur sive ex pietate et charitate sive ex Ecclesiæ præcepto, sive ex privilegio à sede apostolica concesso, sive ex consuetudine (Cf. conc. Trid. sess. XXV, cap. 12).

ejusd. tom. x Concil. et habetur cap. 2 De decimis, etc.) : « Novum genus exactionis est, ut clerici à clericis decimas exigant. »

CONCLUSIO. — Clerici, inquantum clerici, decimas dare non tenentur; ut verò possessores propriorum bonorum, eas solvere tenentur.

Respondeo dicendum quòd idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi. Contingit autem ex diversis causis, et respectu diversorum eumdem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, inquantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, id est, inquantum habent ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur; ex alia verò causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad *primum* : quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem Ecclesiæ clerici; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia verò Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis verò religiosis, etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio; ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundùm diversas concessiones eis à sede apostolica factas.

Ad *tertium* dicendum, quòd in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem levitis; et quia sub sacerdotibus levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc eàdem ratione tenentur clerici summo pontifici decimam dare, si exigeret. Naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad *quartum* dicendum, quòd decimæ debent cedere in subventionem pauperum per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur; et circa hoc quæruntur duodecim : 1° Quid sit votum. — 2° Quid cadat sub voto. — 3° De obligatione voti. — 4° De utilitate vovendi. — 5° Cujus virtutis sit actus. — 6° Utrùm magis meritorium sit facere aliquid ex voto quàm sine voto. — 7° De solemnitate voti. — 8° Utrùm possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti. — 9° Utrùm pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. — 10° Utrùm votum sit dispensabile, vel commutabile. — 11° Utrùm in solemni voto continentiæ possit dispensari. — 12° Utrùm requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas.

ARTICULUS I. — UTRUM VOTUM CONSISTAT IN SOLO PROPOSITO VOLUNTATIS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 1, quæst. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum consistat in solo pro-

(1) B. Thomas docet in hoc articulo votum non consistere in solo proposito voluntatis quantumvis deliberato, sed præterea requiri promissionem; et hæc sententia apud theologos communis.

posito voluntatis. Quia, secundùm quosdam (1), votum est « conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, quâ quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. » Sed conceptio boni propositi cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum; dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntariè facit. Sed propositum est actus voluntatis; promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit (Lucæ IX, 62): *Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retrò, aptus est regno Dei.* Sed aliquis ex hoc ipso quòd habet propositum bene faciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retrò, desistens à bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nullâ promissione factâ; et ita videtur quòd in solo proposito voluntatis votum consistat.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccle. V, 3): *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis, et stulta promissio.* Ergo vovere est promittere, et votum est promissio.

CONCLUSIO. — Ad veram et perfectam voti rationem, tria ista concurrere debent, deliberatio, propositum voluntatis, atque promissio.

Respondeo dicendum quòd votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando, ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quæcumque exteriora signa; Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem; quia, ut dicitur (I. Reg. XVI, 7): *Homines vident ea quæ parent : sed Deus intuetur cor.* Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est (qu. LXXXIII, art. 12), vel etiam ad alios contestandum, ut non solùm desistant à fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi. Propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cùm sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo ad votum tria ex necessitate requiruntur : primò quidem deliberatio; secundò propositum voluntatis; tertiò promissio, in qua perficitur ratio voti (2). Superadduntur verò quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem, scilicet pronuntiatio oris, secundùm illud (Psalmi LXV, 13) : *Reddam tibi vota mea, quæ distinxerunt labia mea;* et iterùm testimonium aliorum. Unde Magister dicit (Sent. lib. IV, dist. 38), quod votum est « testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet; » quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem propriè referri (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad *secundum* dicendum, qùòd voluntas hominis movet rationem ad

(1) Ut ex antiquis doctoribus Albertus magnus refert (sup. Sent. IV, dist. 38, art. 1).

(2) Hæc tria requiruntur ut votum sit validum ac licitum; si quis verò intenderet se obligare, non tamen promissum adimplere, sic vovendo graviter peccaret, sed nihilominus voto teneretur.

(3) Votum theologi definiunt : *Promissio deliberata Deo facta de meliori bono.*

promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati subduntur; et pro tanto votum à voluntate accipit nomen, quasi à primo movente.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid; sed ille qui solùm proponit, nondum aliquid facit; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licèt nondum impleat quod promittit; jam incipit se exhibere ad faciendum, licèt nondum impleat quod promittit; sicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat, jam tamen ponit manum ad arandum.

ARTICULUS II. — UTRUM VOTUM SEMPER DEBEAT FIERI DE MELIORI BONO (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum non semper fieri debeat de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solùm fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem; nam et in baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo, et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Glossa super illud (Psalmi LXXV) : *Vovete et reddite Domino Deo vestro.* Jacob etiam vovit quòd esset ei Dominus in Deum, ut habetur (Gen. XXVIII). Hoc autem est maximè de necessitate salutis. Ergo votum non solùm fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephte in catalogo sanctorum ponitur, ut patet (Hebr. XI). Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur (Judic. XI). Cùm ergo occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundùm se illicitum, videtur quòd votum fieri possit non solùm de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ, vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quæ vergunt in periculum personæ; quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XXIII, 22) : *Si nolueris polliceri, absque peccato eris.*

CONCLUSIO. — **Votum, cùm sit voluntaria promissio Deo facta, de meliori bono, hoc est de aliquo virtutis actu libero qui videlicet, neque sub necessitatem absolutam, neque sub necessitatem finis cadat, secundùm propriam voti rationem esse debet.**

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), votum est promissio Deo facta (2). Promissio autem est alicujus quod quis pro aliquo voluntariè facit. Non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum. Similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cùm omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum, nisi sit virtuosum; consequens est quòd de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solùm de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolutè necessarium esse, vel non esse, nullo modo sub voto cadit. Stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. — Illud verò quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis, putà quia sine eo non potest esse salus, cadit quidem sub

(1) Per hæc verba *de meliori bono* non intelligendum est quod absolutè et in se melius est, sed tantùm quod melius est quàm oppositum sive ejus omissio; ut, verbi gratia, melius est eleemosynam facere quàm non facere.

(2) Animadvertendum est quòd si votum fieret B. Virgini aut alicui sanctorum absque ulla relatione ad Deum, non foret proprie votum, sed tantùm actus duliæ aut hyperduliæ.

voto, inquantum voluntariè fit, non autem inquantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absoluta, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium, et ideo hoc propriissimè cadit sub voto (1). Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis. Ideo, propriè loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, et fidem Christi servare, quia voluntariè fit, licèt sit de necessitate salutis; et similiter potest dici de voto Jacob; quamvis etiam possit intelligi, quòd Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur; sicut per decimarum oblationem et alia hujusmodi, quæ ibi subduntur (2).

Ad *secundum* dicendum. quòd quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis; et talia bona possunt absolutè cadere sub voto. Quædam verò in omnem eventum sunt mala, sicut ea quæ secundùm se sunt peccata; et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam verò sunt quidem in se considerata bona, et secundùm hoc possunt cadere sub voto, possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephte, qui, ut dicitur (Jud. XI, 29) : *votum vovit Domino dicens : Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domûs meæ, mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino.* Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo; quod etiam accidit. Unde et Hieronymus dicit (æquival. lib. I, contra Jovin. et in cap. 6 et 7 Michææ, et in cap. 7 Jerem.) : « In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius. » Præmittitur tamen ibidem, quòd *factus est super eum Spiritus Domini;* quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit à Spiritu sancto, propter quod ponitur in catalogo sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd maceratio proprii corporis, putà per vigilias et jejunia, non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis : quod quidem est, inquantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere. Propter quod et Apostolus (Rom. XII, 1) postquam dixerat : *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem,* addidit, *rationabile obsequium vestrum.* Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentiùs secundùm arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quòd si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota verò quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quàm servanda.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNE VOTUM OBLIGET AD SUI OBSERVATIONEM (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 3, quæst. I, et art. 4, quæst. I corp. et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne votum obliget ad

(1) Ita sunt specialiter opera supererogationis ac consilii.

(2) Putà quòd lapis ille quem erexerat in titulum et quem unxerat, vocaretur subindè *domus Dei* quasi peculiari Dei cultui destinatus.

(3) Inter se dissentiunt interpretes quomodò Jephte votum suum impleverit, utrùm filiæ cæde, an consecratione virginis tantùm?

(4) Dogmatizârunt acatholici et increduli vota non obligare, nisi quamdiù quis ea servare voluerit, quod ab Ecclesia profligatum est.

sui observationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quàm Deus qui *bonorum nostrorum non eget*. Sed promissio simplex homini facta non obligat ad observandum, secundùm institutionem legis humanæ; quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multò minùs simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cùm quis vovet aliquod monasterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare, et postea corrumpitur; vel vir qui vovet pecuniam dare, et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

3. Præterea, illud ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipuè cùm sub conditione futura vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccle. v, 3) : *Quodcumque voveris, redde, multòque meliùs est non vovere quàm post votum promissa non reddere.*

CONCLUSIO. — Cùm homines teneantur Deo fidelitatem servare, necessarium est ea quæ quis voverit, implere.

Respondeo dicendum quòd ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit. Unde, secundùm Augustinum (lib. De mendac. cap. 20, circ. med.), fides dicitur ex hoc quòd fiunt dicta. Maximè autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominii, tum etiam ratione beneficii suscepti; et ideo maximè obligatur homo ad hoc quòd impleat vota Deo facta; hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo. Fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia *displicet Deo infidelis promissio* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm honestatem (2), ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quòd aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maximè obligamur; et ita votum ei factum est maximè obligatorium.

Ad *secundum* dicendum, quòd si illud quod quis vovit, ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam, quantùm potest, ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti eligit hanc religionem, vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem; tenetur, si non potest ibi recipi, alibi religionem intrare : si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur aliam religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si verò incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria

(1) Votum potest esse de re levi, tum illius transgressio non est peccatum grave, siquidem in materia levi nemo sub mortali obligatur (S. Alphons. lib. III, n° 211)

(2) *Secundùm honestatem*, id est in conscientia et coram Deo.

culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solùm debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod amisit peccando, pœnitere.

Ad *tertium* dicendum, quòd obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur (1); unde dicitur (Deuteron. XXIII, 23): *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propriâ voluntate et ore tuo locutus es.* Et ideo si in intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere; sed nec debet tardare ultra quàm intendit se obligare; dicitur enim ibidem: *Cùm votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere; quia requiret illud Dominus Deus tuus; et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

ARTICULUS IV. — UTRUM EXPEDIAT ALIQUID VOVERE (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 138.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit; quâ videtur privari per necessitatem, quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quòd aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque vovet, se periculo injicit: quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri. si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in epist. ad Armentarium et Paulinum (127, al. 45, vers. fin.): « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor. Modò autem tantò (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quantò beatior, si persolveris. » Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. IV, 16): *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.* Sed non legitur, neque Christum aliquid vovisse, nec apostolos. Ergo videtur quòd non expediat aliquid vovere.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. LXXV, 12): *Vovete, et reddite Domino Deo vestro* (3).

CONCLUSIO. — Cùm quæ Deo exhibemus, in nostram cedant utilitatem; expedit homini sese Deo voto obligare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), votum est « promissio Deo facta. » Aliâ autem ratione promittitur aliquid homini, et aliâ ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quòd ei aliquid exhibeamus, et quòd eum de futura exhibitione priùs certificemus; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Augustinus dicit (in prædicta epistola, à med.): « Benignus exactor est, et non egenus, ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores. » Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia « quod ei

(1) Vis obligationis ex intentione voventis omninò pendet; ac proinde in quocumque casu semper inquirendum est ad quid et quomodo vovens se obligare intenderit.

(2) Responsio affirmans patet ex ipsa voti definitione.

(3) Quod non tantùm de communibus votis intelligi vult Augustinus; verùm etiam de propriis quæ ulteriùs vovent singuli, quamvis per se necessaria non sint ad salutem.

redditur, reddenti additur, » ut Augustinus ibidem dicit, ita etiam promissio quâ Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, qui à nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, et in beatis; et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola (loc. cit. in arg. 2), quòd « felix necessitas est quæ in meliora compellit. »

Ad *secundum* dicendum, quòd quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, putà quòd aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium; sed si periculum immineat ex hoc quòd homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens; sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadendi de equo : alioquin oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur (Eccli. XI, 4) : *Qui observat ventum, non seminat, et qui considerat nubes, nunquam metet.* Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis, qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem epistola : « Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset (2). »

Ad *tertium* dicendum, quòd Christo secundùm se non competebat vovere (3), tum quia Deus erat, tum etiam quia, inquantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens; quamvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur (Psal. XXI, secundùm Glossam interl. Aug.) : *Vota mea reddam in conspectu timentium eum;* loquitur autem de corpore suo, quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse (4) pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti.

ARTICULUS V — UTRUM VOTUM SIT ACTUS LATRIÆ, SIVE RELIGIONIS (5).

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 138, et Opusc. XVII, cap. 12, et Opusc. XVIII, cap. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundùm Tullium (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), ad religionem pertinet cultum et cæremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solùm promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solùm fit Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

(1) Ex his patet non minùs insulsè quàm impiè sensisse Calvinum (Instit. lib. IV, cap. 13) et Lutherum (*De libertate christiana*) vota quæ fiunt de rebus non præceptis ex motivo Deum colendi esse illicita et impia.

(2) Ex his inferendum est prudenter et non temerè emittenda esse vota, itaque Ecclesia vota temeraria omninò rejicit ac condemnat.

(3) Verisimilis est tamen, juxta Sylvium, quòd verè ac propriè voverit Christus, quia quædam Deo promisit, ac votum nihil aliud est quàm Deo promissio facta.

(4) Quid apostoli voverint dicendum erit (quæst. CLXXXVI, art. 4).

(5) Affirmativè respondet S. Doctor et hæc sententia est omninò certa.

Sed *contra* est quod dicitur (Isai. XIX, 21) : *Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino, et solvent.* Sed colere Deum est propriè actus religionis, sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ sive religionis.

CONCLUSIO. — **Vovere est propriè actus latriæ ac religionis, cùm ad divinum cultum sint vota ordinata.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 1 ad 1), omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundùm quòd ad divinam reverentiam ordinatur; quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem, non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex prædictis (art. 1 et 2 huj. quæst.), « quòd votum est quædam promissio Deo facta, » et quòd « promissio nihil est aliud quàm ordinatio quædam ejus quod promittitur, in eum cui promittitur. » Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quòd vovere propriè est actus latriæ seu religionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud quod cadit sub voto, quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare et continentiam servare; quandoque verò est actus religionis, sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dictà (in corp. art.). Unde patet quòd votorum quoddam pertinet ad religionem ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti; quoddam (1) etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, jam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid, cùm fit causa ejus, quia effectus virtute continetur in causa; et inde est quòd non solùm danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd votum soli Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini; et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis, vel prælatis; ut ipsa promissio facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM MAGIS SIT LAUDABILE ET MERITORIUM FACERE ALIQUID EX VOTO, QUAM SINE VOTO (3).

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 2 corp. et part. III, quæst. XXVIII, art. 4 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 138, et Opusc. XVII, cap. 12, et Opusc. XVIII, cap. 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto quàm cum voto. Dicit enim Prosper (De vita contemplativa, lib. II, cap. 24, in princ.) : « Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus; ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. » Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esset, si jejunaret sine voto.

(1) Al., *quandoque.*

(2) Ex his patet quòd votum principaliter fiat Deo, secundariò autem in honorem et memoriam sanctorum, sicut et templa aut altaria dicuntur ipsis dedicari. Cf. quod dicit S. Doctor (Sent. IV, dist. 38, quæst. I, quæstiunc. I, art. 4 ad 4).

(3) Quidam theologi sententiam negativam sæculo XIII docuerant, et eos B. Thomas specialiter impugnaverat in Opusculo cui titulus est : *contra retrahentes à religione,* cap. 12.

2. Præterea, Apostolus dicit (II. Corinth. IX, vers. 7) : *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate ; hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt ; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas contristans est, ut dicitur (Metaph. lib. V, text. 6). Ergo melius est aliquid facere sine voto quàm cum voto.

3. Præterea, votum necessarium est ad hoc quòd firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut supra habitum est (art. 4 huj. quæst.). Sed non potest firmari meliùs voluntas ad aliquid faciendum quàm cùm actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto quàm sine voto.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. LXXV, 12) : *Vovete, et reddite,* dicit Glossa : « Vovere voluntati consulitur. » Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod opus ex voto quàm sine voto ; quia qui facit sine voto, implet tantùm unum consilium, scilicet de faciendo ; qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo et faciendo.

CONCLUSIO. — **Cùm vovere sit actus latriæ, laudabilius et magis meritorium est quidpiam ex voto facere, quàm sine voto.**

Respondeo dicendum quòd triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quàm facere sine voto : primò quidem quia vovere, sicut dictum est (art. præc.), est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quòd imperatur à superiori virtute, cujus actus fit per imperium ; sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur à charitate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium (putà jejunare, quod est actus abstinentiæ, et continere, quod est actus castitatis) sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto ; quia sic jam pertinent ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit (lib. De virg. cap. 8, circa princ.) quòd « neque ipsa virginitas, quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur, quam fovet et conservat continentia pietatis. » Secundò, quia ille qui vovet aliquid, et facit, plus se Deo subjicit, quàm ille qui solùm facit : subjicit enim se Deo non solùm quantùm ad actum, sed etiam quantùm ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere ; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quàm qui daret ei fructus tantùm, ut dicit Anselmus (in libro De similitud. cap. 84, à princ.). Et inde est quòd etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est (art. præc. ad 2). Tertiò, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 4, circa med.). Sicut etiam peccare mente obstinatâ, aggravat peccatum, et dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 4) (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, et devotionem excludit. Unde signanter dicit : « Ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. » Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis ; unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget. Et ideo ratio non sequitur.

(1) Aliam insuper rationem adducit B. Thomas (Opusc. supra laudat. cap. 42) . quodlibet bonum finitur, ait, cum adjunctione alterius boni est melius : votum autem est in se bonum ; ergo accedens ad bonitatem operis facit ipsum melius.

Ad *secundum* dicendum, quòd necessitas coactionis (1), inquantum est contraria voluntati, tristitiam causat, secundùm Philosophum. Necessitas autem voti in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde Augustinus dicit (epist. ad Armentarium et Paulinam, 127, al. 45, vers. fin.): « Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset. » Si tamen ipsum opus secundùm se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium (2), quàm si fieret sine voto : quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quàm abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis, qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortasse ad pluries faciendum.

ARTICULUS VII. — UTRUM VOTUM SOLEMNIZETUR PER SUSCEPTIONEM SACRI ORDINIS, ET PER PROFESSIONEM AD CERTAM REGULAM (3).

De his etiam infra, art. 9 corp. et Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 2, quæst III, et quodl. III, art. 18 corp. et quodl. VIII, art. 10 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.), est promissio Deo facta. Ea verò quæ exteriùs aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam; sicut cùm quis vovet peregrinationem, aut aliquid hujusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico quàm votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ; et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solùm hujusmodi vota sunt solemnia.

Sed *contra* est quòd solùm hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum, quod est effectus voti solemnis, ut infra dicetur in tertia hujus operis parte (quam non absolvit. Vid. Supplem. quæst. LIII, art. 2).

CONCLUSIO. — Duobus modis voti solemnitas celebratur, nimirum quando quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum divino ministerio tradit, et quando per certæ regulæ professionem, relicto sæculo, et abdicatâ propriâ voluntate, perfectionis statum assumit.

(1) Ea præsertim quæ per violentiam inducitur, vel quæ necessitatem quamdam veluti absolutam ab extrinseco infert. Hinc vota per vim vel ab invitis facta rescinduntur.

(2) Nam in hac hypothesi rem agens facere potest ex affectu charitatis, eamque ad finem religionis referre.

(3) In hoc articulo tradit S. Doctor divisionem voti in simplex et solemne; in quo verò consistat hæc differentia non facile est determinare, quippe circa hanc quæstionem inter theologos magna est controversia.

Respondeo dicendum quòd unicuique rei solemnitas adhibetur secundùm illius rei conditionem; sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum, et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta : unde solemnitas voti attenditur secundùm aliquid spirituale vel speciale, quod ad Deum pertineat, id est, secundùm aliquam spiritualem benedictionem, vel consecrationem (1), quæ ex institutione apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius (Ecclesiasticæ hierarchiæ cap. 2). Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur (2); et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi et propriæ voluntatis aliquis statum perfectionis assumit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hujusmodi solemnitas pertinet non solùm ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem, seu benedictionem, cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundùm illud (Num. VI, 27) : *Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis.* Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quàm votum simplex, et graviùs peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quòd votum simplex non minùs obligat apud Deum quàm solemne, intelligendum est quantùm ad hoc quòd utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad *secundum* dicendum, quòd particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi statûs, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo cùm quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solùm voto quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui; in quo tamen voto quasi universali multa particularia opera comprehenduntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd vota ex hoc quòd fiunt in publico, possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne (3).

ARTICULUS VIII. — UTRUM ILLI QUI SUNT ALTERIUS POTESTATI SUBJECTI IMPEDIANTUR A VOVENDO (4).

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 5, et Sent. IV, dist. 32, art. 4, et dist. 38, quæst. I, art. 1, quæst. III, et Opusc. XVII, cap. 12.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur à vovendo. Minus enim vinculum superatur à majori. Sed obligatio quâ quis subjicitur homini est minus vinculum quàm

(1) Juxta mentem D. Thomæ hæc consecratio vel benedictio consistit in ordinatione aut professione quâ quis totaliter divino cultu mancipatur.

(2) Hic advertendum est, ait Billuart, quòd licet votum continentiæ dicatur solemnisari per susceptionem ordinis sacri, non sit tamen propie solemne, quia ordinandus non se tradit ad continentiam, sed ad sacrum ministerium, cui Ecclesia votum continentiæ annexerit.

(3) Ac proinde aliud est votum esse simplex aliud esse privatum.

(4) Certum est non solùm superiorem inferioris vota posse irritare, verùm etiam illud sine causa; et communiter docent theologi quòd ita se habendo non mortaliter peccent.

votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti, non impediuntur à vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis à vovendo per hoc quòd est subjectus potestati alterius.

3. Præterea, majus est facere quàm promittere. Sed religiosi, qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, putà dicere aliquos psalmos, vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quòd multò magis possunt hujusmodi Deo vovendo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quòd de jure possint vovere.

Sed *contra* est quod (Num. xxx, 4) mandatur quòd *si mulier in domo patris sui, et adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit;* et idem dicit de muliere habente virum. Ergo pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ possunt se voto obligare.

CONCLUSIO.— **Non potest quispiam alteri subjectus, se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subjicitur, sine sui superioris consensu.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), votum est promissio quædam Deo facta. Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solùm ad id quod est omnino in sua potestate. Quicumque autem est subjectus alicui, quantùm ad id in quo est subjectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Est autem contra virtutem ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 7, et quæst. lxxxvi, art. 3). Et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cùm quis in potestate alterius constitutus vovet id quod est in potestate alterius, nisi sub conditione, si ille ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis quantùm ad ea quæ pertinent ad suam personam, putà quòd obliget se religioni per votum, vel quòd matrimonium contrahat; non autem est suæ potestatis quantùm ad dispositionem domesticam : unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus (1) autem quia est in potestate domini etiam quantùm ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad *tertium* dicendum, quòd religiosus subditus est prælato quantùm ad suas operationes secundùm professionem regulæ. Et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato; quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati (2); sicut nec votum puellæ existentis in domo,

(1) Servus olim erat res domini, nunc verò non similiter de famulis judicandum est; vota eorum nequeunt ab heris irritari; sed tantùm suspendi possunt pro tempore famulatûs, quatenus debitis obsequiis præjudicant.

(2) Excipitur tamen votum transeundi ad reli-

nisi sit de consensu patris; nec uxoris, nisi sit de consensu viri (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd licèt votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum (2) sine consensu eorum quibus subjiciuntur, non tamen peccant vovendo; quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

ARTICULUS IX. — UTRUM PUERI POSSINT VOTO SE OBLIGARE AD RELIGIONIS INGRESSUM.

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 27, quæst. II, art. 3 corp. et dist. 38, quæst. I, art. 1, quæst. III, et Opusc. XVII, cap. 12, et cap. 13 ad 10.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cùm enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto adstringere; ita etiam nec pueri, ut videtur, possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod ritè potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis à puero vel puella factum ante annos pubertatis, potest à parentibus revocari, vel à tutore, ut habetur (20, quæst. II, can. *Puella*). Ergo videtur quòd puer, vel puella ante quatuordecim annos non possit ritè vovere.

3. Præterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur secundùm regulam B. Benedicti (cap. 68), et secundùm statutum Innocentii IV (id habet Alex. II, epist. 26, tom. IX Concil. et habetur cap. *Consaldus* 17, quæst. II), ad hoc quòd probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quòd pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed *contra*, id quod non est ritè factum non est validum, etiamsi à nullo revocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum à parentibus non revocetur, ut habetur (20, quæst. II, can. *Puella*). Ergo licitè et ritè possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

CONCLUSIO. — Pueri ante pubertatis annos, si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare: si verò rationis usum attigerint, possunt se voto obligare; quanquam eorum vota per illos, qui supra ipsos potestatem habent, irritari possint; nullo autem modo solemni voto possunt se obligare, etsi rationis usum habuerint: post annos autem pubertatis possunt se tam simplici, quàm solemni voto astringere.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 7 hujus quæst.), duplex est votum, scilicet simplex et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est (ibid.), quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit. Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, quâ quis se obligare intendit. Quòd autem talis obligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere : uno quidem modo propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia : alio modo, quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut supra dictum est (art. præc.). Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis,

gionem strictiorem (S.Alphons. lib. III theolog. mor. n° 255).

(1) Sed non potest è converso uxor irritare vota viri, nisi sibi præjudicent, ut votum longæ peregrinationis, magnæ abstinentiæ, etc.

(2) Illud votum verum est, sed ab auctore dicitur *non firmum*, quia potest à superioris voluntate irritari.

quia et patiuntur rationis defectum ut in pluribus, et sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum qui sunt eis loco parentum; et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licèt paucis, accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur doli capaces; nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à cura parentum, quæ subjacet legi humanæ respicienti ad id quod frequentiùs accidit. — Est ergo dicendum quòd si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare (1). Si verò ante pubertatis annos attingit usum rationis, potest quidem (quantùm in ipso est) se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes (2), quorum curæ remanet adhuc subjectus. Quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiæ statutum (3), quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur à superiore, ex qua licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

ARTICULUS X. — UTRUM POSSIT IN VOTO DISPENSARI (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 4, quæst. I corp. et ad 2, et quæst II.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum quàm in eo dispensari. Sed votum non potest commutari : dicitur enim (Levit. XXVII, 9) : *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, et mutari non poterit, nec melius malo, nec pejus bono* (5). Ergo multò minùs potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, præcipuè in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directè ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam præceptum legis divinæ, ut ex supra dictis patet (art. 3 huj. qu.), et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cùm sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est (art. 3 hujus qu.). Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

Sed *contra*, majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quàm quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per

(1) Unde vota, quæcumque sint, ante septennium emissa censentur invalida, post septennium verò valida, nisi ex circumstantiis appareat et adfuisse sufficienter usum rationis ante septennium et defuisse post septennium.

(2) Per patrem primùm, deinde per matrem, si puer à patre sit orbatus, aut per tutorem, si pater ac mater obierunt.

(3) Concilium Tridentinum (sess. XXV, cap. 15) *De regularibus* statuit quòd tam virorum quàm mulierum professio non fiat ante decimum sextum annum expletum, nec nisi post annum probationis.

(4) Dispensare in voto est ita voti vinculum relaxare, ut qui ad aliquid jure erat obligatus eâ obligatione sit omninò immunis.

(5) Id est *nec melius in malum, nec etiam pejus in bonum;* etsi hoc posterius videretur magis consentaneum rationi, si qua fieri deberet mutatio.

hominem dispensari. Ergo videtur quòd etiam in voto per hominem dispensari possit.

CONCLUSIO. — Sicut pro majori bono, legis dispensatio, ita et voti commutatio et dispensatio per superioris auctoritatem fieri potest.

Respondeo dicendum quòd dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicujus legis ; quia, ut supra dictum est (1 2, qu. xc, art. 2), lex ponitur respiciendo ad id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari, in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc propriè est dispensare in lege : nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratam distributionem, vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur; per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. — Similiter autem ille qui vovet, quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundùm se, et, ut in pluribus, bonum. Potest tamen contingere quòd in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum ; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet (art. 2 hujus. qu.). Et ideo necesse est quòd determinetur in tali casu votum non esse servandum (1). Et si quidem absolutè determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse dispensatio voti ; si autem pro hoc quod servandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur commutatio voti. Unde minùs est votum commutare quàm in voto dispensare ; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum ; et hæc erat ratio quare non poterat commutari ; sicut nec modò posset aliquis rem quam vovit, jam consecratam (putà calicem vel domum) commutare in melius, vel in pejus. Animal autem quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam nunc commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi, vel mandato. Et tamen cùm dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ et mandatum divinum : sed fit, ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cùm prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis, vel divini ; sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quòd homo faciat id quod ad vovendum (2) est malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio : et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

(1) Quod ita accipiendum est ut non fiat tantùm per scientiam, sed etiam per auctoritatem, secundùm quod ait ipse S. Doctor in art. 12.

(2) Ita communiter. Codex Alcan. habet in textu, *ad vitandum*, sed in margine, *ad vovendum*.

ARTICULUS XI. — UTRUM IN VOTO SOLEMNI CONTINENTIÆ POSSIT FIERI DISPENSATIO (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVI, art. 8 ad 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est, si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est (art. præc.). Sed votum continentiæ, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni; nam bonum commune est divinius quàm bonum unius. Potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis : putà si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quòd etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quàm castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latriæ, putà offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari. Ergo multò magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ. Sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quòd in solemni voto continentiæ possit dispensari.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XXVI, 20) : *Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.*

Præterea (extra De statu monach. in fine illius Decretalis : *Cùm ad monasterium*), dicitur : « Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere. »

CONCLUSIO. — Non potest in solemni voto continentiæ per professionem religionis consecrato, fieri etiam per summum pontificem dispensatio : in voto autem solemnizato per sacri ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.

Respondeo dicendum quòd in solemni voto continentiæ tria possunt considerari : primò quidem materia voti, scilicet ipsa continentia; secundò perpetuitas voti, scilicet cùm aliquis voto se adstringit ad perpetuam observantiam continentiæ; tertiò ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam quòd votum solemne est indispensabile, ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate inducta. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfectè conformatur Christo secundùm puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici : quia bona animæ, utpote contemplatio et oratio, sunt multò meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant : et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolutè ad ipsam continentiæ dignitatem; præsertim cùm Apostolus (I. Corinth.

(1) Hæc quæstio valdè controvertitur. Sententiam affirmativam docuit S. Thomas junior (Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 4 ad 4), hic autem senior factus apertè et constanter negativam asserit, et cum eo Albertus Magnus, Sylvester, Sotus, Sylvius et major pars thomistarum multique extranei.

VII, 34), ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quòd *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt.* Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti. Dicunt enim quòd votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium; quod nunquam licet in aliquo voto. — Sed hoc est manifestè falsum : quia sicut uti carnali copulâ est continentiæ contrarium, ita comedere carnes, vel bibere vinum, est contrarium abstinentiæ à talibus : et tamen in hujusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur quòd etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo præmisso (in arg. 1) de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia Decretalis inducta expressè dicit, quòd « nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, » ideo aliter videtur dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc. arg. 1, et habetur Lev. ult.), illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. Non autem potest facere aliquid Ecclesiæ prælatus ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; putà quòd calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multò minùs potest hoc facere aliquis prælatus ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione, seu benedictione voventis, ut dictum est (art. 7 huj. qu.). Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ, quòd ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus, putà quòd ille qui est sacerdos, non sit sacerdos; licèt possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quòd ille qui est professus religionem, non sit religiosus; licèt quidam juristæ ignoranter contrarium dicant (1). — Est ergo considerandum utrùm continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur; quia si non est essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiæ : quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ ordini sacro, sed ex statuto Ecclesiæ : unde videtur quòd per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri ordinis (2). Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus : quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, et prolis, et familiæ et rerum quæ ad hoc requiruntur Unde Apostolus dicit (I. Corinth. VII, 33), quòd *qui est cum uxore, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari; et rationem assignat Decretalis, quia « castitas est annexa regulæ monachali (3). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quòd res divinæ convertantur

(1) Sententia contraria tamen videtur probabilior, ut docet S. Alphonsus cum Cajetano, Salmat. Scot, S. Antonino, Suar Less. Sanch. et multis aliis (Theolog. moral. lib. III, n° 256).

(2) Hanc posteriorem partem communiter admittunt theologi.

(3) Cajetanus contendit S. Doctorem his verbis intellexisse summum pontificem in eo tantùm sensu non posse dispensare cum monacho, ut simul sit conjugatus et monachus maneat.

in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, et vivunt Deo; unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscumque eventûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut et in voto temporalis orationis, vel temporalis abstinentiæ. Sed quòd in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad *tertium* dicendum, quòd cibus directè ordinatur ad conservationem personæ, et ideo abstinentia cibi directè potest vergere in periculum personæ. Unde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directè ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei; unde nec directè abstinentia coitûs per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad *quartum* dicendum. quòd religiosus qui fit episcopus, sicut non absolvitur à voto continentiæ, ita nec à voto paupertatis; quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ : similiter etiam non absolvitur à voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habet; sicut nec abbas monasterii, qui tamen non est ab obedientiæ voto absolutus.

Auctoritas verò Ecclesiastici, quæ in *contrarium* objicitur, intelligenda est quantùm ad hoc quòd nec fecunditas carnis, nec aliquod corporale bonum est comparandum bono continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut Augustinus dicit (lib. de sanct. virg. cap. 7 et 8, et lib. De bono conjug. cap. 21). Unde signanter dicitur, *animæ continentis*, non *carnis continentis*.

ARTICULUS XII. — UTRUM AD COMMUTATIONEM VEL DISPENSATIONEM VOTI REQUIRATUR PRÆLATI AUCTORITAS (1).

De his etiam supra, art. 1 ad 5, et Sent. IV, dist. 38, quæst. I, art. 1, quæst. I ad 4, et art. 4, quæst. I corp. et ad 2, et quæst. IV, per tot.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo à votis in sæculo factis, etiam à voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quòd determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus malè determinet, non videtur esse vovens absolutus à voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est (art. 10 hujus quæst. ad 4, et art. præc.). Similiter etiam si aliquis propriâ auctoritate rectè determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri : quia votum non obligat in casu in quo habet pejorem eventum, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.). Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in

(1) Commutatio est substitutio alterius operis honesti loco ejus quod voto promissum erat, sub eadem obligatione.

quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

Sed *contra*, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis requiritur superioris auctoritas, ut supra dictum est (1 2, quæst. xcvii, art. 4). Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti (1).

CONCLUSIO. — Cùm prælatus, in Ecclesia Dei vicem gerat, non potest aliqua absque ejus auctoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 huj. qu.), votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum, et cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio. Prælatus (2) autem in Ecclesia gerit vicem Dei. Et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundùm illud (II. Cor. ii, 10): *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi;* et signanter dicit, *propter vos*, quia omnis dispensatio petita à prælato debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiæ, quæ est ejus corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur; et ideo Decretalis dicit (cap. *Scripturæ*, De voto, etc.), quòd « reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat. » Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi quæ existens in sæculo fecit; quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religioni non competunt; et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam dixerunt quòd ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est (art. 8 huj. quæst.), quòd in votis subditorum (putà servi vel filii) intelligitur conditio, si placuerit patri, vel domino, vel si non renitantur. Et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi à prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur : quia cùm potestas prælati spiritualis, qui non est dominus sed dispensator, in ædificationem sit data, et non in destructionem, ut patet (II. Cor. x), sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundùm se Deo displicent, scilicet peccata, ita non potest prohibere ea quæ secundùm se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolutè potest homo ea vovere. Ad prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit magis virtuosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret à culpa; putà si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nullà apparenti causà obstante (3). Si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur posset stare judicio prælati dispensantis vel commutantis; non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi fortè in casu in quo id quod vovit esset manifestè illicitum, et non posset opportunè ad superiorem recurrere.

(1) Ita quoque ad commutationem voti requiritur auctoritas ecclesiastica.

(2) Prælatus hìc intelligitur qui habet spiritualem jurisdictionem fori exterioris in subditos : cujusmodi sunt episcopi, et illi prælati episcopis inferiores qui jurisdictionem quasi episcopalem habent in suos religiosos, si sint exempti.

(3) Juxta mentem D. Thomæ dispensatio aut commutatio sine ratione justa, non solùm est illicita, verùm etiam invalida.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia summus pontifex gerit plenariè vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum et jejuniorum, et aliorum hujusmodi. Vota verò majora, putà continentiæ et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur summo pontifici (1).

QUÆSTIO LXXXIX.

DE JURAMENTO, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: uno modo per modum juramenti ad propria verba confirmanda; alio modo per modum adjurationis ad alios inducendum; tertio modo per modum invocationis ad orandum, vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est; circa quod quæruntur decem : 1° Quid sit juramentum. — 2° Utrùm sit licitum. — 3° Qui sint comites juramenti. — 4° Cujus virtutis sit actus. — 5° Utrum sit appetendum et frequentandum, tanquam utile et bonum. — 6° Utrùm liceat jurare per creaturam. — 7° Utrùm juramentum sit obligatorium. — 8° Quæ sit major obligatio, utrùm juramenti, vel voti. — 9° Utrùm in juramento possit dispensari. — 10° Quibus et quando liceat jurare.

ARTICULUS I. — UTRUM JURARE SIT TESTEM DEUM INVOCARE (2).

De his etiam infra, quæst. XCVIII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 39, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit : dicitur enim (Matth. V, 33) : *Reddes Domino juramenta tua;* et Augustinus dicit (De verb. Apost. serm. 28, cap. 6, ante med.), quòd jurare est « jus veritatis Deo reddere. » Ergo jurare non est Deum testem invocare.

3. Præterea, aliud est officium judicis et aliud testis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXVII et LXX). Sed quandoque jurando implorat homo divinum judicium, secundùm illud (Psalm. VII, 5) : *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam meritò ab inimicis meis inanis.* Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (in quodam serm. De perjurio, loc. sup. cit.) : « Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus? »

CONCLUSIO. — Cùm juramentum sit divini testimonii, ad alicujus rei certam confirmationem efficiendam, prolatio, patet hinc jurare nihil aliud esse, quàm Deum testem invocare.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Hebr. VI), juramen-

(1) Hic solùm duo vota summo pontifici reservata B. Thomas exprimit, forsitan quia suo tempore non plura essent, nunc quinque hujusmodi vota recensentur; scilicet vota ingrediendi religionis, continentiæ perpetuæ, peregrinationis in Jerusalem, ad S. Jacobum et ad limina apostolorum Petri et Pauli.

(2) Ex confesso omnium theologorum jurare est vocare Deum in testem alicujus rei; unde juramentum dicitur invocatio divini numinis in testimonium alicujus rei.

tum ad confirmationem ordinatur (1). Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit; quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis; quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari : et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo : primò quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundùm illud (Psalmi XVI, 10) : *Os eorum locutum est mendacium* (2). Secundò propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita; et hoc dicitur juramentum *assertorium* (3). Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur juramentum *promissorium* (4). Ad ea verò quæ sunt necessaria, et per rationem investiganda, non inducitur juramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliud est testimonio Dei uti jam dato, quod fit cùm aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit (5); et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad *secundum* dicendum, quòd dicitur aliquis reddere juramenta Deo ex hoc quòd implet illud quod jurat : vel quia in hoc ipso quòd invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd alicujus testimonium invocatur ad hoc quòd testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur, dupliciter : uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta; alio modo per pœnam mentientis, et tunc simul est judex et testis, dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus jurandi : unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cùm aliquis dicit : *Est mihi Deus testis;* vel : *Coram Deo loquor;* vel : *Per Deum*, quod idem est, ut dicit Augustinus (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 17, à princ. et loc. cit.). Alius modus jurandi est per execrationem (6), dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT LICITUM JURARE (7).

De his etiam infra, art. 3 corp. et Sent. V, dist. 39, quæst. I, art. 2, quæst. II, Rom. I, lect. 5, et Hebr. VI. lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit licitum jurare. Nihil

(1) Sic enim ibi vers. 16 : *Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum :* quasi dicat : Ex hoc tollitur omnis dubitatio.

(2) Non *mendacium* sed *superbiam* habet Vulgata in eo loco.

(3) Ut testor Deum quod Petrus sit innoxius, quòd non occidit Joannem.

(4) Ut cùm quis jurat se collaturum magis idoneis beneficia.

(5) Ita prædicatores et doctores hanc auctoritatem in docendo inducunt

(6) Tunc juramentum dicitur imprecatorium.

(7) De fide est contra pelagianos, waldenses, anabaptistas et alios novatores, juramentum aliquando esse licitum, et concilium Constan-

enim quod prohibetur in lege divina est licitum. Sed juramentum prohibetur (Matth. v, 34) : *Ego dico vobis non jurare omnino*, etc.; et (Jac. v, 12) dicitur : *Ante omnia, fratres mei, nolite jurare.* Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est à malo (1) videtur esse illicitum, quia, ut dicitur (Matth. vii, 18), *non potest arbor mala fructus bonos facere.* Sed juramentum est à malo : dicitur enim (Matth. v, 37) : *Sit autem sermo vester : Est, est; Non, non. Quod autem his abundantius est, à malo est.* Ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum, quod est omnino illicitum, secundùm illud (Deuter. vi, 16) : *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Sed ille qui jurat videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quòd juramentum sit omnino illicitum.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. vi, 13) : *Dominum Deum tuum timebis, et per nomen ejus jurabis.*

CONCLUSIO. — Quanquam jurare, interdum licitum et honestum sit; jurare tamen absque aliqua necessitatis ratione, malum est et illicitum.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse secundùm se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter; sicut sumere Eucharistiam est bonum, et tamen qui *indignè* sumit, *judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur (I. Cor. xi, 29). — Sic ergo in proposito dicendum est quòd juramentum secundùm se est licitum et honestum. Quod patet ex origine et ex fine : ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide quâ homines credunt Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem et provisionem; ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines, et ad finiendem controversias, ut dicitur (Hebr. vi). — Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quòd malè utitur eo, id est, sine necessitate et cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa (2) testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundùm illud (Jacobi iii, 2) : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Unde et (Eccli. xxiii, 9) dicitur : *Jurationi non assuescat os tuum : multi enim casus in illa.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Hieronymus (super Matth. v) super illud : *Ego autem dico vobis, non jurare*, dicit : « Considera quòd Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum et terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi noscuntur. » Sed ista responsio non sufficit, quia Jacobus addidit : *Neque aliud quodcumque juramentum.* Et ideo dicendum est quòd, sicut Augustinus dicit (in lib. De mendacio, cap. 5, circ. med.) : « Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est : « *Dico vobis non jurare omnino,* » ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et à consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem. »

tiense hanc Wiclefii damnavit propositionem (sess. viii) : *Juramenta illicita sunt, quæ fiunt ad roborandum humanos contractus et commercia civilia.*

(1) Vel principio vel motivo; sicut intelligitur juramentum *à malo* esse, quia jurandi principium scilicet vel motivum videtur esse malum.

(2) Hinc dicitur in Decalogo : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 17, ante med.) : « Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit : *Quod amplius est, malum est*, sed, *à malo est*. Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed à malo est illius cujus infirmitate jurare cogeris. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui jurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate; et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti : adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur (I. Corinth. IV, 5). Et illud testimonium nulli juranti deficiet vel pro eo, vel contra eum.

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR TRES COMITES JURAMENTI VIDELICET JUSTITIA, JUDICIUM ET VERITAS (1).

De his etiam infra, art. 7 corp. et quæst. CXVIII, art. 1 ad 1, et Sent. III, dist. 39, quæst. III, et quodl. V, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tanquam diversa; sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ secundùm Tullium (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.). Judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est (qu. LX, art. 1). Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio et fides, per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quòd insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt : nihil enim debet fieri contra justitiam aut veritatem, aut sine judicio, secundùm illud (I. Timoth. V, 21) : *Nihil facias sine præjudicio*, id est, sine præcedenti judicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento quàm aliis humanis actibus.

Sed *contra* est quod dicitur (Jerem. IV, 2) : *Jurabis, Vivit Dominus, in veritate, in judicio et in justitia;* quod exponens Hieronymus dicit (et habetur cap. 2, 22, qu. II) : Animadvertendum est quòd jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, judicium et justitiam.

CONCLUSIO. — Jurantem omnem oportet in judicio, veritate, et justitia jurare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), juramentum non est bonum nisi ei qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum, juramenti duo requiruntur : primò quidem quòd aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discretè juret : et quantùm ad hoc requiritur judicium, scilicet discretionis ex parte jurantis (2); secundò quantùm ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum, et quantùm ad hoc requiritur veritas per quam aliquis juramento confirmat quod verum est (3); et justitia, per quam confirmat quod licitum est. Judicio autem caret juramentum incautum; veritate au-

(1) Per hos *comites* hic intelliguntur conditiones quæ requiruntur ut juramentum modo debito fiat.

(2) Si hoc solùm desit, ut plurimùm peccatum est tantùm veniale, sed potest fieri mortale ratione negligentiæ quam jurans adhibuit in investigatione veritatis, vel tollendâ consuetudine (Ita S. Alphons. lib. III, n° 145).

(3) Quum veritas desit peccatum mortale est, quia gravis in Deum irreverentia committitur.

tem juramentum mendax : justitiâ autem juramentum iniquum sive illicitum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd judicium non sumitur hìc pro executione justitiæ, sed pro judicio discretionis, ut dictum est (in corp.). Neque etiam veritas hìc accipitur secundùm quòd est pars justitiæ, sed secundùm quòd est quædam conditio locutionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd devotio et fides, et omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio; alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur, ut dictum est (in corp. art.). Quamvis posset dici quòd justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad *tertium* dicendum, quòd in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur. Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum quàm ad alios humanos actus.

ARTICULUS IV. — UTRUM JURARE SIT ACTUS RELIGIONIS SIVE LATRIÆ (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum non sit actus religionis sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra et divina. Sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit (Hebr. VI). Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.). Sed ille qui jurat nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis juramenti, sed potiùs aliquod verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. VI, 13) : *Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis.* Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

CONCLUSIO. — Juramentum est actus latriæ, seu religionis, quo quis profitetur Deum indefectibilis veritatis, et super omnes excelsum et sapientem.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 1 huj. quæst.), ille qui jurat invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius. Et ideo in hoc ipso quòd homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis; et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit (Hebr. VI, 16), quòd *homines per majorem se jurant;* et Hieronymus dicit (super Matth. V), super illud : *Ego autem dico non jurare*, quòd « qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat. » Philosophus etiam dicit (Metaph. lib. I, cap. 3, à med.), quòd « juramentum est honorabilissimum. » Exhibere autem reverentiam Deo pertinet ad religionem, sive latriam. Unde manifestum est quòd juramentum est actus religionis sive latriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in juramento duo considerantur; scilicet testimonium quod inducitur, et hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi; et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

(1) Peccatum est mortale si quis jurat rem facere mortaliter malam ; si autem jurat facere rem tantùm venialiter malam, aut vanam aut inutilem, peccatum est etiam grave, aut saltem hæc sententia magis arridet S. Alphonso (loc. cit.).

(2) Lex juramentum, tanquam religionis actum, invocat et dicitur in Psalmis LXII, 12 : *Laudabuntur omnes qui jurant in eo.*

Ad *secundum* dicendum, quòd in hoc ipso quòd aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quod pertinet ad Dei reverentiam et honorem; et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere : et ideo nihil prohibet, si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximi proveniat; quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et ad nostram utilitatem.

ARTICULUS V. — UTRUM JURAMENTUM SIT APPETENDUM ET FREQUENTANDUM, TANQUAM UTILE ET BONUM (1).

De his etiam supra, quæst. LXXXIX, art. 3 corp. et 1 2, quæst. CVII, art. 2 corp. et ad 2, et Sent. III, dist. 39, quæst. I, art. 2, quæst. I, et Psal. XIV fin. et Rom. I, lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et juramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium, quia votum est actus latriæ, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 5). Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento est laudabilius; et sic juramentum est appetendum tanquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit (super Matth. loc. cit. art. præc.), quòd « qui jurat, aut veneratur, aut diligit eum per quem jurat. » Sed venerari aut diligere Deum, est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et juramentum.

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quòd homo confirmet suum dictum, bonum est. Ergo juramentum est appetendum tanquam bonum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XXIII, 12) : *Vir multùm jurans replebitur iniquitate ;* et Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 15, à med.), quòd « præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut, quantùm in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum. »

CONCLUSIO. — Cùm juramentum non sit de iis quæ sunt per se expetenda, sed de iis quæ præsenti vitæ sunt necessaria, ipsum, nisi magnæ utilitatis vel necessitatis causâ urgente, usurpandum non est.

Respondeo dicendum quòd id quod non quæritur nisi ad subveniendum infirmitati vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria; sicut patet de medicina quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo juramentum non est habendum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebitè utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. — Unde Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 17, circa med.) : « Qui intelligit non in bonis, id est, per se appetendis, sed in necessariis jurationem habendam, refrenet se quantùm potest, ut non eâ utatur, nisi necessitas cogat (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd alia ratio est de voto et juramento: nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in juramento è converso reverentia divini nominis

(1) Responsio negativa communiter accipitur.

(2) Nec putandum, ait Sylvius, hic consuetudinem excusare, quia potiùs accusat : nam si quis ex prava consuetudine jurat, nullam habens rationem falsumne an verum sit quod jurat, mortaliter peccat.

assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundùm finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat; non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsenti vitæ (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quantùm est virtuosior, tantò majus nocumentum inducit, si non debitè sumatur; ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem; tamen quantò est magis venerandum, tantò est magis periculosum, nisi debitè inducatur; quia, ut dicitur (Eccli. XXIII, 13) : *Si frustraverit*, id est, deceperit fratrem, *delictum ipsius super ipsum erit : et si dissimulaverit*, quasi per simulationem jurando falsum, « delinquit dupliciter, quia scilicet simulata æquitas est duplex iniquitas, » ut Augustinus dicit : « et si in vacuum juraverit, id est, sine debita causa et necessitate, non justificabitur. »

ARTICULUS VI. — UTRUM LICEAT PER CREATURAS JURARE (2).

De his etiam Sent. III, dist. 39, art. 1, et in Expos. litt. et Hebr. VI, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim (Matth. V, 34) : *Ego dico vobis non jurare omnino, neque per cœlum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum;* quod exponens Hieronymus dicit : « Considera quòd hìc Salvator non per Deum jurare prohibuit, sed per cœlum et terram, etc.

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed juranti per creaturas adhibetur pœna : dicitur enim (2 2, quæst. I, cap. 9) : « Clericum per creaturam jurantem acerrimè objurgandum ; si perstiterit in vitio, excommunicandum placuit. » Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus latriæ, sicut dictum est (art. 4 hujus quæst.). Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet (Roman. I). Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed *contra* est quòd Joseph juravit per *salutem Pharaonis*, ut legitur (Gen. XLII). Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias, et per sanctos (3).

CONCLUSIO. — Juramentum per simplicem contestationem nonnisi per Deum principaliter, secundariò autem per creaturas, ut in ipsis divina elucet veritas, perficitur : in juramento verò per execrationem induci solent quas diligimus creaturæ, ut in quibus divinum exerceatur judicium.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3), duplex est juramentum : unum quidem quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei invocatur; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundariò autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut supra dictum est (quæst. I, art. 1). Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundariò autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundùm se, sed inquantum in eis divina veritas manifes-

(1) Propter infirmitatem non credentium nisi juretur.

(2) Responsio catholica est licere jurare per creaturas taleque juramentum esse verum et obligatorium.

(3) Quod confirmatur per hæc verba Christi (Matth. XXIII) : *Quicumque juraverit in templo jurat in illo et in eo qui habitat in ipso : et qui jurat in cœlo, jurat in throno Dei et in eo qui sedet super eum.*

tatur (1); sicut juramus per Evangelium, id est, per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, qui hanc veritatem crediderunt et observaverunt. —Alius autem modus jurandi est per execrationem; et in hoc juramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum judicium exerceatur; et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit, sicut et Apostolus juravit (II. Cor. I, 23), dicens : *Ego testem Deum invoco in animam meam.* — Quòd autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest : vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quòd eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit quòd « Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes creaturas venerabantur Dei honore. » Et eàdem ratione punitur secundùm canones (loc. cit. in arg. 2), clericus per creaturam jurans, quòd ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti cap. dicitur ex Pio papa : « Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemià contra Deum usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur. »

Et per hoc patet responsio ad *secundum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur; et ideo præcipitur (Exod. XXIII, 13) : *Per nomen externorum deorum non jurabitis;* non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in juramento assumuntur secundùm modos prædictos.

ARTICULUS VII. — UTRUM JURAMENTUM HABEAT VIM OBLIGANDI (2).

De his etiam Sent. III, dist. 39, art. 3, quæst. I et II, et Sent. IV, dist. 29, art. 1 ad 4, et quodl. III, art. 14, et quodl. V, art. 17, et quodl. XII, art. 22.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit : sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet (II. Cor. I). Ergo videtur quòd juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur (in Prædicamentis, cap. *De oppos.*). Sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.). Quandoque autem esset contra virtutem, aut in aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit; sicut cùm aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cùm jurat se desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed « tales à juramenti nexibus sunt per romanos pontifices absoluti, » ut habetur (extra de Jurejur. cap. *Verum in ea quæst.*), etc. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, et quod intendit ille cui juramentum præstatur. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. V, 33) : *Reddes Domino juramenta tua.*

(1) Qui juraret per creaturas in se spectatas sine relatione ad Deum, creaturis quod Deo proprium est attribueret, ac proinde tum blasphemia, tum idololatria inde consequeretur, ut patet ex dictis in respons. ad 1.

(2) Responsio affirmativa ex Scripturis patet (Num. XXX, 3) : *Si quis se constrinxerit juramento, non faciet irritum verbum suum, sed omne quod promisit, implebit.*

CONCLUSIO. — Utrumque juramenti genus (et assertorium videlicet, et promissorium juramentum) hominem obligandi vim habet.

Respondeo dicendum quòd obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium (quod est de præsenti, vel de præterito), neque etiam iuramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quòd cras pluvia esset futura; sed solùm in his quæ sunt fienda per illum qui jurat (1). — Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem; ita etiam et juramentum de his quæ sunt fienda à nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem; diversimodè tamen : quia in juramento quod est de præterito vel præsenti, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit vel est, sed respectu ipsius actûs jurandi, ut scilicet juret id quod jam verum est vel fuit : sed in juramento quod præstatur de his quæ sunt fienda à nobis, obligatio cadit è contra super rem quam aliquis juramento firmavit : tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit; alioquin deest veritas juramento. — Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium : nisi fortè quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum (2); putà cùm aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodùm vi vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse à faciendo quod juravit, licèt teneatur facere quod in se est (3), sicut etiam supra circa obligationem voti diximus (quæst. præc. art. 3 ad 2). Si verò sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia; et ideo juramentum non est servandum (4) in eo casu quo est peccatum, vel boni impeditivum; secundùm enim Augustinum (lib. De bono conjug. cap. 4, sed habetur express. cap. *Si aliquid*, et cap. *Inter cætera* 22, quæst. IV), utrumque eorum vergit in deteriorem exitum (5). — Sic ergo dicendum est quòd quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad faciendum ad hoc quòd veritas impleatur; si tamen alii duo comites adsint, scilicet judicium et justitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quòd aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed juramentum adhiberi non debet, nisi in re de qua aliquis firmiter certus est (6). Et ideo si juramentum adhibeatur propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundùm suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter : uno modo quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundùm se malum (sicut cùm aliquis jurat se perpetraturum

(1) Jurandum illud dicitur *promissorium*, ut videre est (art. 1 huj. quæst.).

(2) Quia facilè provideri non poterat.

(3) V. g. qui juravit mille numeros solvere et centum duntaxat possidet, tenetur quod ei superest dare et sic quantum in se est, juramentum rectum facere.

(4) Hoc juramentum facere non fuit licitum et illius executio novum foret peccatum juxta illud juris axioma : *Non est obligatorium juramentum contra bonos mores præstitum.*

(5) Ita editi omnes, quos vidimus, libri. Cod. Alcan. aliique : *Secundùm enim utrumque horum vergit in detrimentum.*

(6) Qui jurat aliquid quod exequi sibi non proponit facit perjurium, qui verò dubitat utrùm rem faciat necne, ille mortaliter peccat quia, ut ait ipse D. Thomas, juramentum adhiberi non debet nisi in re de qua aliquis firmiter est certus.

adulterium), sive quia est majoris boni impeditivum, putà cùm aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quòd non fiet clericus, aut quòd non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere; vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum à principio est illicitum; differenter tamen : quia si quis juret se facturum aliquod peccatum, et peccavit jurando, et peccat juramentum servando; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, pecca quidem jurando, inquantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramentum servando, sed multò meliùs facit, si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum propter aliquid quod de novo emerserit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petiisset; hoc enim juramentum poterat esse à principio licitum, intellectà debità conditione, scilicet si peteret quod dare deceret; sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 50, vers. fin.) : « Est contra officium nonnunquam promissum solvere, sacramentum custodire; sicut Herodes, qui necem Joannis præstitit (1) ne promissum negaret. »

Ad *tertium* dicendum, quòd in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio : una quidem quâ obligatur homini cui aliquid promittit; et talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio quâ quis Deo obligatur ut impleat quod per nomen ejus promisit; et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ (2), quia magis debet damnum temporale sustinere, quàm juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante quòd contrarium juravit; quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes.

Ad *quartum* dicendum, quòd quando non est eadem jurantis intentio et ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundùm sanum intellectum ejus cui juramentum præstatur. Unde Isidorus dicit (De sum. bono, lib. II, cap. 31, à med.) : « Quâcumque arte verdorum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit. » Et quòd hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur : « Dupliciter reus fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. » Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundùm intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. XXIX, cap. 7, circa med.) : « Humanæ aures talia verba nostra judicant, qualia foris sonant; divina verò judicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM MAJOR SIT OBLIGATIO JURAMENTI QUAM VOTI (3).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd major sit obligatio juramenti quàm voti; votum enim est simplex promissio. Sed juramentum supra

(1) Nicolai : *Sicut Herodes necem Joannis*, etc. Edit. Rom. aliæque vetustæ : *Est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, sic ut Herodes, qui necem Joannis præstavit*, etc.

(2) Hanc sententiam ut longè probabiliorem tenet S. Alphonsus, cum Salm. Bonat. Sot. Less. Sanch. Suar.; quia, ait, tenemur efficere ut verum sit quod juramus, ne Deum testem falsi faciamus (lib. III, nº 174).

(3) Hic agitur de juramento promissorio; si enim quæratur de juramento assertorio obligatio illius juramenti major est quàm voti, quia Deo magis est injuriosum cùm adducitur in testem falsi, quàm si promissio ipsi facta non servetur.

promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quàm voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quàm votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 1); obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus testimonium invocatur. Cùm ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quòd obligatio juramenti sit fortior quàm obligatio voti.

Sed *contra*, per votum obligatur aliquis Deo; per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quàm homini. Ergo major est obligatio voti quàm juramenti.

CONCLUSIO. — Votum secundùm suam rationem magis est obligatorium quàm juramentum.

Respondeo dicendum quòd utraque obligatio, scilicet voti et juramenti, causatur ex aliquo divino; aliter tamen et aliter: nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quòd verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur : videtur enim infidelitas subjecti ad dominum esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quàm juramentum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd votum est promissio, non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

Ad *secundum* dicendum, quòd juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd deliberatio animi dat firmitatem voto, quantùm ex parte voventis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS IX. — UTRUM ALIQUIS POSSIT IN JURAMENTO DISPENSARE (2).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti; ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præsentibus vel præteritis juret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quòd non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. Præterea, juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille, ut videtur, non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam. Ergo multò minùs per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quilibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli papæ reservantur, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 12 ad 3). Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare; quod tamen videtur esse contra jura (cap. *Auctoritatem*, et seq. 15, quæst. VI, et cap. *Si verò*, De jurejurando). Non ergo videtur quòd in juramento possit dispensari.

(1) Ita sentiunt Cajetanus, Dominicus, Sylvester, Henriquez, Azorius, Malderus et multi alii. Sed animadvertendum est quòd hæc comparatio fuerit instituta inter votum, et illud juramentum quo homini quidpiam promittitur.

(2) Ecclesia potest in juramento promissorio dispensare, ut patet ex his verbis Jesu Christi : *Quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cælo.*

Sed *contra* est quòd votum est majoris obligationis quàm juramentum, ut supra dictum est (art. præc.). Sed in voto potest dispensari. Ergo et in juramento (1).

CONCLUSIO. — **Sicut in voto aliqua necessitatis seu honestatis causa potest fieri dispensatio, ita et in juramento.**

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 10 quæst. præc.), necessitas dispensationis tam in lege quàm in voto est propter hoc quòd id quod in se vel universaliter consideratum, est utile et honestum, secundùm aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum; quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quòd autem aliquid sit inhonestum, vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento; nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio. Et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dispensatio quæ fit in juramento non se extendit ad hoc quòd aliquid contra juramentum fiat; hoc enim est impossibile, cùm observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile (2). Sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti; sicut et de voto supra diximus (quæst. præc. art. 10 ad 2). Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel præsenti, in quamdam necessitatem jam transiit, et immutabilis facta est; et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti : unde talis dispensatio directè esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quòd in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti; et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter : uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius, putà si sub juramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum ei; et à tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est : intelligitur enim jam ei solvisse promissum quando facit de eo secundùm ejus voluntatem (3). Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum; putà si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum; et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi fortè sit interposita conditio, ratione cujus possit, scilicet si illi videbitur cui promittitur, vel aliquid aliud tale.

Ad *tertium* dicendum, quòd quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio est manifestè repugnans justitiæ, vel quia est peccatum, sicut cùm aliquis jurat se facturum homicidium; vel quia est majoris boni impeditivum, sicut cùm aliquis jurat se non intraturum religionem; et tale juramentum dispensatione non indiget. Sed in primo casu tenetur aliquis

(1) Irritare et annulare potest juramentum omnis superior, maritus aut dominus, qui et quomodo irritare possit suorum vota, habet S. Alphonsus (lib. III, n. 227).

(2) Qualecumque sit secundùm se consideratum, ut ex professo (1 2. quæst. C, art. 8) discussum est.

(3) Ita post emendationem Garciæ editi passim. Vetusta exempla cum Mss. *utilitatem*.

tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut supra dictum est (art. 7 huj. qu. ad 2). Quandoque verò aliquid sub juramento promittitur de quo dubium est, utrùm sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter aut in aliquo casu ; et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque verò sub juramento promittitur aliquid quod est manifestè licitum et utile; et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maximè videtur pertinere ad potestatem papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ; vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis; sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur (Num. xxx) (1), sicut et supra de voto dictum est (quæst. præc. art. 8 et 9).

ARTICULUS X. — UTRUM JURAMENTUM IMPEDIATUR PER ALIQUAM CONDITIONEM PERSONÆ, VEL TEMPORIS.

De his etiam Sent. III, dist. 39 in Expos. litt.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum (Hebr. vi). Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quòd juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quàm per Evangelia : unde Chrysostomus (alius auctor) dicit (hom. XLIV, in Op. imperf. à med.) : « Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est : Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas. » Sed cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore in communi locutione consueverunt jurare per Deum. Ergo multò magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia contrariæ causæ sunt contrariorum. Sed aliqui excluduntur à juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quòd aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem, sicut clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vovens in hoc mundo est tantæ dignitatis, sicut angelus : dicitur enim (Matth. XI, 2), quòd *qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptistâ adhuc in mundo vivente. Sed angelo convenit jurare; dicitur enim (Apoc. x, 6), quòd *Angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum.* Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari à juramento.

Sed *contra* est quod habetur (2, qu. v, cap. 4) : « Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur; » et (22, quæst. v, cap.

(1) Ubi sic vers. 4 : *Mulier, si quidpiam voverit et se constrinxerit juramento quæ est in domo patris sui et in ætate adhuc puellari, si cognoverit pater et tacuerit, quidquid pollicita est et juravit complebit : sin autem, statim contradixerit pater, et vota ejus et juramenta irrita erunt*, etc.

22), dicitur : « Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia jurare præsumat. »

CONCLUSIO. — Cùm juramentum in Dei reverentiam exhibeatur in eorum confirmationem, quæ ab hominibus dicuntur, convenienter pueri, ac perjuri, jurare prohibentur, ac personæ ecclesiasticæ : nisi in casu necessitatis vel magnæ utilitatis, et præcipue in spiritualium confirmatione.

Respondeo dicendum quòd in juramento duo sunt consideranda : unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur; et quantùm ad hoc debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc à juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis (1), qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare; et iterùm perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quòd debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur (2 2, quæst. v, cap. 16) : « Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat cum omni honestate et timore Dei. » — Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit; et ideo « personis magnæ dignitatis non convenit jurare. » Propter quod dicitur (2, quæst. 5, cap. *Si quis presbyter*), quòd « sacerdotes ex levi causa jurare non debent; » tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et præcipuè pro spiritualibus negotiis; pro quibus etiam juramenta competit præstare in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi fortè ex magna necessitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt propter defectum eorum (2); et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum, quòd confirmatione non egeat.

Ad *secundum* dicendum, quòd juramentum secundùm se consideratum tantò fortius est et magis obligat, quantò majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit ad Publicolam (epist. 47, al. 154, aliquant. à princ.); et secundùm hoc majus est jurare per Deum quàm per Evangelia. Sed potest esse è converso propter modum jurandi; utpote si juramentum, quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione et solemnitate; juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter et absque deliberatione.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis per modum superabundantiæ et defectûs : et hoc modo aliqui impediuntur à juramento, quia sunt majoris auctoritatis quàm quòd eos jurare deceat; aliqui verò, quia sunt minoris auctoritatis quàm quòd eorum juramento stetur.

Ad *quartum* dicendum, quòd juramentum angeli inducitur non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simplici dicto credendum, sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere; sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit (Hebr. vi).

(1) Scilicet ante annos ætatis quatuordecim non possunt compelli ad jurandum ; si tamen jurare voluerint et sufficienter habeant discretionem, non sunt repellendi à juramento, et perjurium faciunt si contra veritatem scienter ac voluntariè jurant.

(2) Ita repellendi sunt perjuri, etsi spontè se offerant ad jurandum, propter autem et periculum perjurii : ii verò tantùm censentur perjuri quos constat fuisse in judicio perjuros.

QUÆSTIO XC.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS PER MODUM ADJURATIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis; et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm liceat adjurare homines. — 2° Utrùm liceat adjurare dæmones. — 3° Utrùm liceat adjurare irrationales creaturas.

ARTICULUS I. — UTRUM LICEAT ADJURARE HOMINEM (1).

De his etiam supra, quæst. LXXXIII, art. 17 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes (super Matth. tract. 35, ante med.): «Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundùm Evangelium vivere adjuret alterum. Si enim jurare non licet, quantùm ad Evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adjurare alterum licet. Et propterea manifestum est quòd princeps sacerdotum Jesum illicitè adjuravit per Deum vivum.»

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quòd nec liceat aliquem adjurare.

3. Præterea, adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed *contra* est quòd etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes (2). Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet (Rom. XII), quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

CONCLUSIO. — Sicut Deum, ita et homines adjurare licet, quanquam non secundùm eamdem rationem.

Respondeo dicendum quòd ille qui jurat juramento promissorio per reverentiam divini nominis quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando (3), inferiores autem imperando (4), ut ex supra dictis patet (qu. LXXXIII, art. 1). Cùm ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quòd homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda; et ideo sibiipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere. — Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel cujuscumque rei sacræ, alicui non sibi subdito adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibiipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium, quam non habet; tamen propter aliquam necessitatem superiores inferiores suos tali genere adjurationis constringere possunt. — Si verò intendit solummodo per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ, aliquid ab

(1) Adjuratio prout hic sumitur æquipollet significatione Græcorum verbo *exorcizare*, ac proinde adjurare est sub nominis divini obtestatione vel invocatione quempiam urgere, sive petendo, sive impetrando, ad aliquid faciendum aut ab aliquo desistendum.

(2) Huc referri potest quod clamamus in Litaniis *per mysterium sanctæ incarnationis tuæ libera nos*, et similiter de aliis quæ ibi subjunguntur.

(3) Tunc adjuratio dicitur deprecatoria; ut (Luc. VIII) : *Obsecro te ne me torqueas.*

(4) Adjuratio illa est imperativa; ita Apostolus (I. Thess. V) : *Adjuro vos per Dominum.*

alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adjuratione quâ aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibiipsi jurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad *tertium* dicendum, quòd adjurare non est aliquem ad jurandum inducere (2), sed per quamdam similitudinem juramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum : nam adjurando hominem, ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quòd à Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

ARTICULUS II. — UTRUM LICEAT DÆMONES ADJURARE (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes super Matth. (tract. 35, ante med.) : « Non est secundùm potestatem datam à Salvatore adjurare dæmonia : Judaicum enim est hoc. » Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potiùs uti potestate à Christo datâ. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum; quod est adjurare. Si ergo licitum est dæmones adjurare, licitum est necromanticis incantationibus uti; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundùm illud (I. Cor. x, 20) : *Nolo vos socios fieri dæmoniorum.* Ergo non licet dæmones adjurare.

Sed *contra* est quod dicitur (Marc. ult. 17) : *In nomine meo dæmonia ejicient.* Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

CONCLUSIO. — Licet dæmones adjurare non quidem eos deprecando, vel inducendo per sacra ut nobis obsequantur, sed ipsos repellendo per divini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), duplex est adjurandi modus : unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere quâ non licet ad dæmones uti (4). Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarii constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum an-

(1) Adjuravit eum ut diceret num esset Filius Dei (Matth. xxvi).

(2) Quod accipiendum est de adjuratione sive exorcizatione secundùm propriam ipsius rationem.

(3) Hæc adjuratio est licita ut patet ex perpetua praxi Ecclesiæ et ex Patrum testimoniis (Tertull. Apol. cap. 32; Cyp. Epist. II et LXXVI; Just. in dialog. cum Tryph.). Athanas. (*in vita S. Antonii*). Saint August. (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 22).

(4) Hinc dicitur (Levit. XIX) : *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini.* Et (I. Cor. x) : *Nolo vos socios fieri dæmoniorum.*

gelorum : quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4, ante med.), « spiritus desertor regitur per spiritum justum. » Possumus ergo dæmones adjurando per virtutem divini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundùm potestatem divinam datam à Christo, secundùm illud (Luc. x, 19) : *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes, et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici; et nihil vobis nocebit.* — Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum, quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam : nisi fortè ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur; sicut legitur de beato Jacobo quòd per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestativè per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est (in corp.). Unde Chrysostomus dicit (Marc. I), exponens illud verbum Domini, quod spiritui immundo dixit : *Obmutesce, et exi ab homine* (conc. 2 de Lazaro, inter princ. et med.) : « Salutiferum hìc nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntient veritatem. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de adjuratione quâ imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum; hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere. Sed quòd aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

ARTICULUS III. — UTRUM LICEAT IRRATIONALEM CREATURAM ADJURARE (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem; sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quòd ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex supra dictis patet (art. 1 et 2 præc.). Unus quidem per modum deprecationis; quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actûs. Alia autem adjuratio est per modum compulsionis; quâ etiam, ut videtur, ad eam uti non possumus, quia non est nostrùm creaturis irrationalibus imperare, sed solùm illius de quo dicitur (Matth. VIII, 27) : *Quia venti et mare obediunt ei.* Ergo nullo modo, ut videtur, licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed *contra* est quòd Simon et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

CONCLUSIO. — Quanquam vanum sit irrationales creaturas secundùm se adjurare, attamen per modum deprecationis ad Deum directæ, eas adjurare licet.

Respondeo dicendum quòd creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio

(1) Ex veteri legenda quam Jacobus de Voragine refert.

(2) In hoc articulo S. Thomas explicat quomodo Ecclesia aquam, sal, domus, locustas, mures, vermes, grandines, tempestates aliaque hujusmodi exorcizet.

sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solùm ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divinâ utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. — Sic ergo adjuratio quâ quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter : uno modo ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundùm se, et sic vanum esset irrationalem creaturam adjurare; alio modo ut referatur ad eum, à quo irrationalis creatura agitur et movetur, et sic dupliciter adjuratur irrationalis creatura : uno quidem modo per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divinâ invocatione miracula faciunt; alio modo per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis (1), per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XCI.

DE ASSUMPTIONE DIVINI NOMINIS AD INVOCANDUM PER ORATIONEM VEL LAUDEM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem jam dictum est (quæst. LXXXIII). Unde nunc de laude restat dicendum. Circa quam quæruntur duo : primò, utrùm Deus sit ore laudandus; secundò, utrùm in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT ORE LAUDANDUS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 3, quæst. III corp. et ad 2, et IV, dist. 15, quæst. IV, art. I corp. et Ps. LII, col. I et 2, et Eph. V, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. I, cap. ult.): « Optimorum non est laus, sed majus aliquid et melius. » Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude : unde (Eccli. XLIII, 33), dicitur quòd Deus *major est omni laude.*

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet; est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quàm ore : unde Dominus (Matth. XV) contra quosdam inducit illud (Isa. XXIX, 13) (3) : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est à me.* Ergo laus Deus magis consistit in corde quàm in ore.

. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur; sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur : unde dicitur (Proverb. XXVII, 21): *Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium.* Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora; tum quia immutabilis est, tum quia summè bonus est, et non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

Sed *contra* est quod (Psal. LXII, 6), dicitur : *Labiis exaltationis laudabit os meum* (4).

(1) Invocat enim divinam virtutem qua diaboli vim in creaturis irrationalibus nos lædere cupientis coerceat, ipsique diabolo per eamdem virtutem jubet ut ab ejusmodi rebus abscedat, nec in iis vel per eas nobis noceat.

(2) Hæc quæstio ad orationem vocalem redit, de qua jam actum est (quæst. LXXXIII, art. 12).

(3) Paulò aliis tamen verbis in Isaiæ textu juxta Vulgatam editionem, v. 13 sic expressum : *Appropinquat populus iste ore suo et labiis suis glorificat me, cor autem ejus longè est à me.*

(4) Ubi LXX expressiùs : *Labia exultationis laudabunt nomen tuum.*

CONCLUSIO. — Summis Deus efferendus est laudibus, sed non eâ prorsùs ratione, quâ homo hominis laudes prædicat.

Respondeo dicendum quòd verbis aliâ ratione utimur ad Deum, et aliâ ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus (1). Et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei vel aliis innotescat quòd bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus; et alios apud quos laudatur, in bonam opinionem et reverentiam, et imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus. — Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum sed propter ipsum laudantem : cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundùm illud (Psal. XLIX, 23) : *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter, quo ostendam illi salutare Dei.* Et inquantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundùm illud (Isa. XLVIII, 9) : *Laude meâ infrænabo te, ne intereas.* Prodest etiam laus oris ad hoc quòd aliorum affectus provocetur in Deum : unde dicitur (Psal. XXXIII, 1) : *Semper laus ejus in ore meo;* et postea subditur : *Audiant mansueti et lætentur; magnificate Dominum mecum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de Deo dupliciter possumus loqui : uno modo quantùm ad ejus essentiam; et sic, cùm sit incomprehensibilis et ineffabilis, major est omni laude (2). Debetur autem ei secundùm hanc comparationem reverentia et latriæ honor; unde et in Psal. LXIV, secundùm translationem Hieronymi (in suo Psalter. Hebraico, et in Vers. Chal.), dicitur : « Tibi silet laus, Deus, » quantùm ad primum; « et tibi reddetur votum, » quantùm ad secundum. Alio modo secundùm effectus ipsius, qui in nostram utilitatem ordinantur : et secundùm hoc debetur laus Deo, unde dicitur (Isa. LXIII, 7) : *Miserationum Domini recordabor; laudem Domini super omnibus quæ reddidit nobis Dominus;* et Dionysius dicit (De div. nomin. cap. 1, à med. lect. 2) : « Omnem sanctum theologorum hymnum, id est, divinam laudem, invenies ad beatos thearchiæ, id est, divinitatis, processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem. »

Ad *secundum* dicendum, quòd laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis. Tunc enim loquitur Deo laudem, dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM IN DIVINIS LAUDIBUS SINT CANTUS ASSUMENDI (3)

De his etiam locis art. 1 inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus (Coloss. III, 16) : *Docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus.* Sed

(1) Ita communiter. Codices Alcan. et Camer. : *Quem non potest cognoscere verbis nostris ei exprimamus.*

(2) Hinc dicit ipse S. Thomas in prosa quam edidit de sanctissimo sacramento : *Quantùm potes, tantùm aude, quia major omni laude, nec laudare sufficis.*

(3) Responsio quam hìc tradit D. Thomas catholica est contra quemdam Hilarium aliàs catholicum de quo Augustinus (Retract. lib. II, cap. 11); cui postea suffragârunt Waldenses et Wicleffus; quod praxi Ecclesiæ perpetuò damnatum est.

nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quòd non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solùm spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus, super illud (Ephes. v) : *Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino* (et habetur cap. *Cantantes*, dist. 92), dicit : « Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium : Deo non voce, sed corde cantandum; nec in tragœdorum modum guttur et fauces medicamine liniendæ sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. » Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundùm illud (Apoc. xix, 5) : *Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus; et qui timetis Deum, pusilli et magni.* Sed majores, qui sunt in Ecclesia, non decet cantare : dicit enim Gregorius (Regist. lib. iv, epist. 44, à princ. et habetur in Decretis, dist. 92, cap. *In sancta Romana Ecclesia*) : « Præsenti decreto constituto ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant. » Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus in musicis instrumentis et humanis cantibus, secundùm illud (Psal. xxxiii, 2) : *Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi; cantate ei canticum novum.* Sed instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quàm laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quæ cantantur minùs ab aliis intelligi possunt quàm si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed *contra* est quòd beatus Ambrosius in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert (Confess. lib. ix, cap. 7 (1).

CONCLUSIO. — Salubriter institutum fuisse credendum est, ut in divinis laudibus cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum atque devotionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum. Et ideo quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quòd secundùm diversas melodias sonorum, animi hominum diversimodè disponuntur, ut patet per Philosophum (Politic. lib. viii, cap. 5, 6 et 7, et per Boetium (in prologo Musicæ, seu lib. i, cap. 1, à med.). Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 33, à med.) : « Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat, » et de seipso dicit (Confess. lib. ix, cap. 6, in fine) : « Flevi in hymnis et canticis tuis, suavesonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cantica spiritualia possunt dici non solùm ea quæ interiùs canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exteriùs ore cantantur, inquantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

(1) Meminerunt etiam consuetudinis in Ecclesia canendi, tanquam rei laudabilis, Dionysius (Eccles. hier. cap. 3 et c. 7), Tertullianus (lib. ii ad uxor.), Basilius (Epist. lxiii), Hilarius (Ps. 65), etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 33, circa fin.) : « Cùm mihi accidit ut me amplius cantus quàm res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem. »

Ad *tertium* dicendum, quòd nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quàm per cantum. Et ideo diaconi et prælati, quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit : « Consuetudo est valdè reprehensibilis ut in diaconatùs ordine constituti modulationi vocis inserviant (1), quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat. »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. VIII, cap. 6, circa med.), « neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, putà citharam, et si quid tale alterum est; sed quæcumque faciunt auditores bonos. » Hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quàm per ea formetur interiùs bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas; tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant (2).

Ad *quintum* dicendum, quòd per cantum quo quis studiosè ad delectandum utitur, abstrahitur animus à consideratione eorum quæ cantantur. Sed si aliquis cantet propter devotionem, attentiùs considerat quæ dicuntur, tum quia diutiùs moratur super eodem; tum quia, ut Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 33, princ.), « omnes affectus spiritûs nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occultâ familiaritate excitantur. » Et eadem etiam est ratio de audientibus in quibus, etsi aliqui (3) non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

(1) Nec tantùm, ait Nicolai, sed ut sacri altaris ministerio deputati cantores eligantur, sicut præmittit.

(2) Ex his dictis satis apparet quòd tempore S. Thomæ Ecclesia nondum receperat usum instrumentorum musicorum ; sed iis concilium Tridentinum non omninò interdicit (sess. XXII), dummodo nihil nisi grave ac religiosum sonet.

(3) Al., *aliquando*.

FINIS TOMI QUARTI.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC QUARTO VOLUMINE CONTINENTUR,

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUÆSTIO XII.

QUÆSTIO XIII.

QUÆSTIO XXII.

QUÆSTIO XXIII.

QUÆSTIO XXIV.

QUÆSTIO XXV.

QUÆSTIO XXVI.

QUÆSTIO XXVII.

QUÆSTIO XXVIII.

QUÆSTIO XXIX.

QUÆSTIO XXX.

QUÆSTIO XXXI.

QUÆSTIO XXXII.

QUÆSTIO XXXIII.

QUÆSTIO XXXIV.

QUÆSTIO XXXV.

QUÆSTIO XXXVI.

QUÆSTIO XXXVII.

QUÆSTIO XXXVIII.

QUÆSTIO XXXIX.

QUÆSTIO XL.

QUÆSTIO XLI.

QUÆSTIO XLII.

QUÆSTIO XLIII.

QUÆSTIO XLIV.

QUÆSTIO XLV.

QUÆSTIO XLVI.

QUÆSTIO XLVII.

QUÆSTIO XLVIII.

QUÆSTIO XLIX.

QUÆSTIO L.

QUÆSTIO LI.

QUÆSTIO LII.

QUÆSTIO LIII.

QUÆSTIO LIV.

QUÆSTIO LV.

QUÆSTIO LVI.

QUÆSTIO LVII.

QUÆSTIO LVIII.

QUÆSTIO LXXXIII.

QUÆSTIO LXXXIV.

QUÆSTIO LXXXV.

QUÆSTIO LXXXVI.

QUÆSTIO LXXXVII.

QUÆSTIO LXXXVIII.

FINIS INDICIS RERUM.